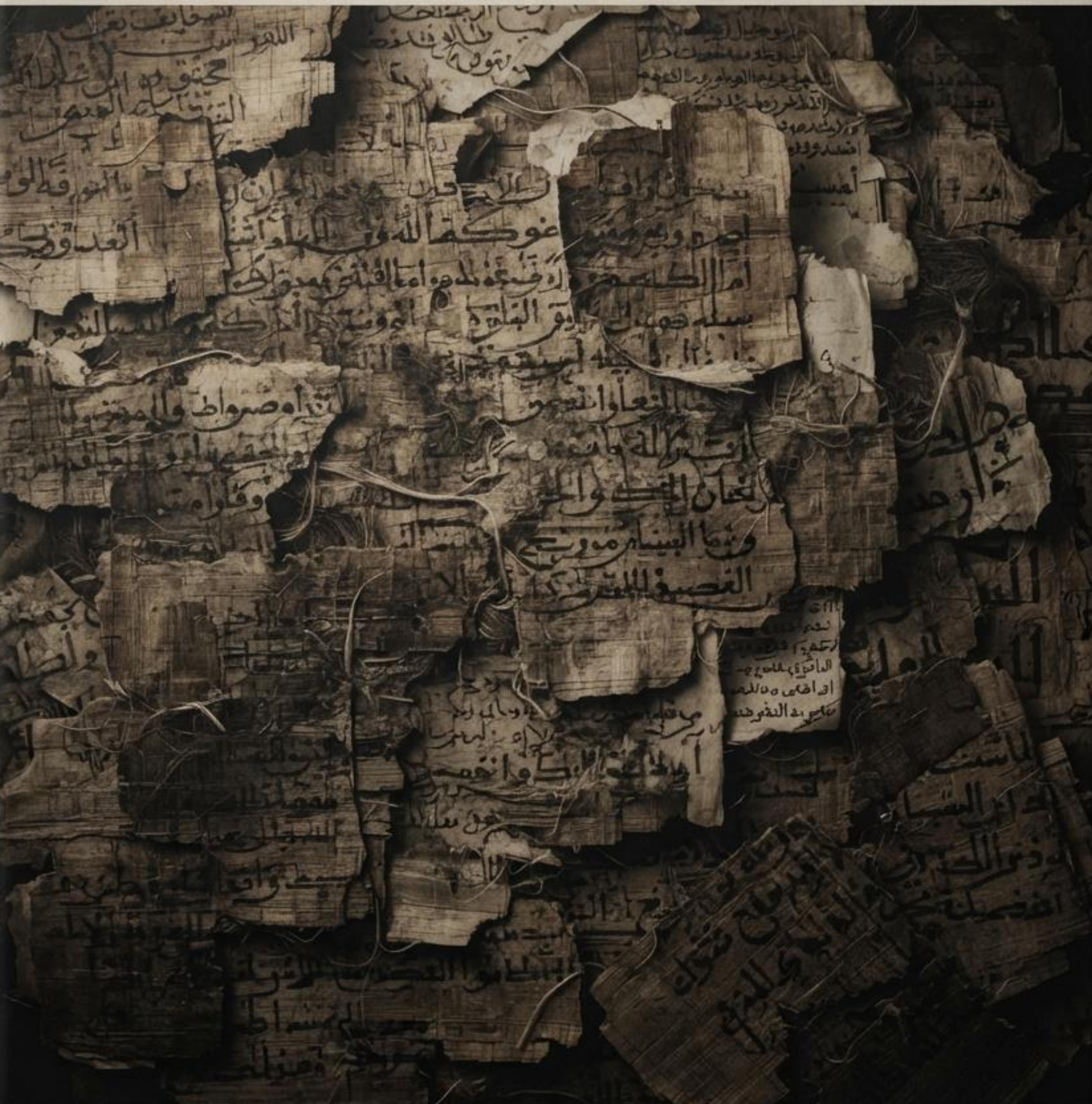
پالیمسستِ تاریخ

ایرانیان در حاشیه تاریخ‌نگارش‌های عربیِ سزگین

پژوهش و نگارش : حمیدرضا صفرزاده



شناسنامهٔ کتاب

عنوان: پالیمسستِ تاریخ

پدیدآورنده: حمیدرضا صفرزاده

نوعِ اثر: کتاب الکترونیکی

زبان: فارسی

نوبت انتشار: اول

تاریخِ انتشار: ۱۴۰۵

شیوهٔ انتشار: انتشارِ مؤلف

سکوی انتشار: Zenodo

شناسهٔ دیجیتال (DOI): ۱۰٫۵۲۸۱/zenodo.21286781

نشانیِ پایدار: https://doi.org/10.5281/zenodo.21286781

گُم شدن در گُم شدن دینِ منست
نیستی در هست آیینِ منست !

مولانا

تقدیم به حافظه‌ای که در زیرِ لایه‌هایِ ضخیمِ تاریخ‌نگاریِ سزگین مدفون مانده است؛به هویت‌هایی که در «ترجمه» و «طبقه‌بندی»، تنوعِ اصیلِ خود را از دست دادند.ما این صفحات را به یادِ آن «ردِ پاک‌شده» می‌نویسیم!

فهرست کتاب

پیش‌گفتار: درباره‌یِ «پالیمسستِ[1] تاریخ

وقتی برای اولین بار با حجمِ عظیمِ کتاب‌های «تاریخِ نگارش‌های عربی» اثرِ فؤاد سزگین روبرو شدم، پیش از هر چیز، هیبتِ آن سازهٔ معرفتی مرا مرعوب کرد. سزگین کارِ بزرگی کرده بود؛ او برایِ یک تمدن، شناسنامه‌ای نوشته بود. اما در پسِ این نظمِ دقیق و دسته‌بندی‌هایِ وسواس‌گونه، پرسشی ذهنم را رها نمی‌کرد: «در این نظمِ یک‌دست، چه چیزی قربانی شده است؟»

عنوانِ این کتاب، «پالیمسستِ تاریخ: ایرانیان در حاشیه تاریخ‌نگارش‌های عربیِ سزگین»، پاسخی است به همین پرسش. در عالمِ نسخه‌شناسی، «پالیمسست» به پوست‌نوشته‌ای می‌گویند که کاتب، متنِ اصلی را از روی آن تراشیده و پاک کرده است تا متنِ جدیدی بنویسد. اما این پاک‌سازی هرگز کامل نیست؛ سایه‌هایی از حروفِ کهن، که گویی از زیرِ متنِ جدید نفس می‌کشند، همواره باقی می‌ماند.من بر این باورم که تاریخ‌نگاریِ سزگین، دقیقاً چنین وضعیتی دارد. او لایه‌ای ضخیم از روایتِ «عربی» را بر رویِ تاریخِ علمیِ ما کشیده است؛ لایه‌ای چنان صیقل‌خورده و منسجم که روایت‌هایِ ایرانیِ کهن را در خود هضم کرده و آن‌ها را به حاشیه رانده است. این کتاب، تلاشی است برایِ آنکه آن متنِ زیرین را دوباره ببینیم. ما به دنبالِ تخریبِ کارِ سزگین نیستیم، بلکه می‌خواهیم نشان دهیم که چگونه «تفاوت‌هایِ فرهنگیِ ایرانیان» در مسیرِ این تاریخ‌نگاری، به عمد یا به سهو، تراشیده و حذف شده است.

این کتاب، یک بازخوانی است؛ جست‌وجویی برایِ پیدا کردنِ آن ردی که از فرهنگِ ایرانی در زیرِ روایتِ غالبِ سزگین مانده است. نقدِ من در این صفحات، نقدِ «شخصِ» سزگین نیست، بلکه نقدِ «ماشینی» است که او ساخته؛ ماشینی که برایِ کار کردن، ناچار بود تنوعِ رنگارنگِ تمدنِ ایرانی را به خاکستریِ یک‌دستی تبدیل کند.این پژوهش، دعوتی است به یک «نگاهِ دقیق‌تر». اگر شما نیز در روایت‌هایِ کلاسیک از تاریخِ علم، خلأِ آشکاری از جنسِ «هویتِ خود» یافته‌اید، این کتاب برایِ شما نوشته شده است؛ برایِ ما که می‌خواهیم زیرِ لایه‌هایِ تاریخ، به دنبالِ صدایِ واقعی‌مان بگردیم. در این کتاب، ایرانیان به معنای اتباع دولتِ معاصر ایران یا اعضای یک نژادِ ثابت و یکپارچه نیست؛ بلکه به مجموعهٔ تاریخی و چندلایه‌ای از مردمان، جماعت‌ها و کنشگرانی گفته می‌شود که در جهان ایرانی شکل گرفته‌اند، در آن زیسته‌اند، یا در تداوم و بازآفرینیِ زبان‌ها، نهادها، دانش‌ها و روایت‌های ایرانی سهم داشته‌اند. **منظور از جهان ایرانی حوزه‌ای تاریخی ـ فرهنگی است که هستهٔ جغرافیایی آن را فلات ایران و سرزمین‌های پیرامونیِ پیوسته با آن تشکیل می‌دهد**: از میان‌رودان شرقی و قفقاز و آسیای صغیر در غرب تا آسیای مرکزی، خراسان بزرگ، افغانستان و فرارود در شرق، و از کرانه‌های جنوبی دریای خزر و دشت‌های شمالی تا سواحل خلیج فارس و بخش‌هایی از شبه‌قارهٔ هند در جنوب و جنوب‌شرق. مرزهای این جهان در دوره‌های مختلف ثابت نبوده، بلکه بر اثر دگرگونیِ دولت‌ها، جابه‌جاییِ جمعیت‌ها، شبکه‌های تجاری، دیوانی، دینی و علمی، و گسترش زبان و فرهنگ فارسی تغییر کرده است بنابراین، ایرانی‌بودن در اینجا نه یک مقولهٔ صرفاً قومی یا نژادی، بلکه یک نسبت تاریخی ـ فرهنگی و تمدنی است که می‌تواند بر چند عامل استوار باشد:

---

[1] Palimpsest

← **جغرافیا**: تعلق به فلات ایران، ایرانشهر، خراسان بزرگ، فرارود و دیگر حوزه‌های تاریخیِ پیوسته با جهان ایرانی؛
← **زبان:** وابستگی به یکی از زبان‌ها و گویش‌های ایرانی، مانند فارسی، فارسی میانه، پارتی، کردی، لری، گیلکی، مازندرانی، بلوچی، سغدی، خوارزمی و دیگر زبان‌های ایرانی؛
← **نهاد:** مشارکت در دستگاه‌های دیوانی، آموزشی، دینی، شهری، علمی و ادبیِ شکل‌گرفته در جهان ایرانی؛
← **فرهنگ و حافظهٔ تاریخی:** مشارکت در بازتولید روایت‌های ایرانشهری، اسطوره‌ها، سنت‌های ادبی، الگوهای سیاسی و مفاهیم تاریخیِ ایرانی؛
← **کنش تاریخی:** سهم‌داشتن در تولید، انتقال، ترجمه و بازآفرینیِ دانش و ادبیات در پیوند با این حوزه، حتی اگر اثر به زبانی غیرایرانی، به‌ویژه عربی، نوشته شده باشد.

از این منظر، «ایرانی» الزاماً به معنای فارسی‌زبان، شیعه، مسلمان یا ساکن مرزهای سیاسی ایران امروز نیست. یک مؤلف ممکن است از نظر دینی یهودی، مسیحی یا زرتشتی، از نظر زبانی عربی‌نویس یا سریانی‌زبان، و از نظر جغرافیایی ساکن بغداد، مرو، بخارا، بلخ، خوارزم یا ارمنستان باشد، اما همچنان در نسبت تاریخی و فرهنگی با جهان ایرانی قرار گیرد. البته این نسبت باید در هر مورد بر اساس شواهد مشخصِ جغرافیایی، زبانی، خانوادگی، نهادی و متنی اثبات شود و نباید به‌صورت پیشینی و ذات‌گرایانه به اشخاص یا آثار نسبت داده شود.بنابراین ؛ مراد از «ایرانیان» در این کتاب نه اتباعِ دولتِ معاصر ایران و نه جماعتی قومی، نژادی و یکپارچه است؛ بلکه مجموعه‌ای از مردمان، نهادها و کنشگرانی است که در حوزهٔ تاریخی ـ فرهنگیِ جهان ایرانی پدید آمده‌اند یا در تداوم، انتقال و دگرگونیِ زبان‌ها، دانش‌ها، الگوهای دیوانی و حافظهٔ تاریخیِ آن مشارکت کرده‌اند. جهان ایرانی، در این معنا، به فلات ایران محدود نیست، هرچند این فلات هستهٔ جغرافیایی و تاریخیِ آن به‌شمار می‌رود؛ قلمروهای پیوسته با آن، از میان‌رودان شرقی و قفقاز تا خراسان بزرگ، فرارود، افغانستان و بخش‌هایی از شبه‌قاره، در دوره‌های گوناگون در شبکه‌های فرهنگی، اداری، علمی و زبانیِ این جهان حضور داشته‌اند. این قلمرو نیز یک نقشهٔ سیاسیِ ثابت نیست، بلکه میدانی تاریخی و متغیر است که مرزهایش با دگرگونیِ دولت‌ها، راه‌های بازرگانی، نهادهای علمی، مهاجرت‌ها و زبان‌های مشترک جابه‌جا شده است .بر این پایه، **مرزِ ایرانی و غیرایرانی را** نمی‌توان با یک نشانهٔ یگانه، مانند زبانِ تألیف، محل تولد، دین یا تبارِ ادعایی، تعیین کرد. عربی‌نویسیِ یک مؤلف، به‌ویژه در سده‌های میانه که عربی زبانِ فراگیرِ دانش، دیوان و ارتباطات میان‌منطقه‌ای بود، به‌خودیِ خود نه از عرب‌بودنِ او خبر می‌دهد و نه پیوندهای او را با جهان ایرانی نفی می‌کند. همان‌گونه، فارسی‌نویسی نیز به‌تنهایی برای ایرانی‌انگاشتنِ یک شخص یا متن کافی نیست. داوری تاریخی باید از رهگذرِ مجموعه‌ای از قرائن صورت گیرد: جغرافیای زیسته و شبکهٔ اجتماعی؛ زبان یا زبان‌های مادری و آموزشی؛ وابستگی به خاندان‌ها، دیوان‌ها، مدارس و دربارها؛ حضور در سنت‌های ترجمه و انتقال دانش؛ و نسبتِ اثر با روایت‌ها، مفاهیم و حافظهٔ تاریخیِ ایرانی. ایرانی‌بودن، در این تلقی، نه یک جوهرِ تغییرناپذیر، بلکه نسبتی این تعریف در پیِ آن نیست که هر مؤلفِ عربی‌نویس، سریانی‌زبان، یهودی، .تاریخی، نهادی و فرهنگی است ترک‌تبار یا وابسته به شهرهای پیرامونی را به‌سادگی در ذیل «ایران» مصادره کند. برعکس، مقصود آن است که از دو ساده‌سازیِ متقارن پرهیز شود: نخست، فروکاستنِ همهٔ تولیدات عربی‌نویس به «میراث عربی»؛ و دوم، حل‌کردنِ همهٔ سنت‌های همسایه در یک ایرانیتِ فراگیر و بی‌مرز. بسیاری از کنشگران در میدان‌های مرزی و

چندفرهنگی عمل می‌کردند و پیوندهای آنان با جهان ایرانی، عربی، سریانی، یونانی، هندی یا ترکی می‌توانست هم‌زمان و با شدت‌های متفاوت وجود داشته باشد. ازاین‌رو، این کتاب به‌جای دوگانهٔ سختِ ایرانی/غیرایرانی، از درجات و صورت‌های گوناگونِ تعلق، میانجی‌گری و مشارکت سخن می‌گوید؛ اما هم‌زمان اصرار دارد که طبقه‌بندی صرفاً زبانی نباید تفاوت‌های تاریخی و فرهنگیِ واقعی را در عنوانی فراگیر و یکدست محو کند.

مقدمه

در تاریخ پژوهش جدید دربارهٔ میراث مکتوب تمدن اسلامی، کمتر اثری را می‌توان یافت که از حیث گستره، استقصا، انضباط کتاب‌شناختی و اثرگذاری نهادی، هم‌سنگِ پروژهٔ فؤاد سزگین[۱] در تاریخ نگارش‌های عربی باشد. این مجموعهٔ عظیم، که نخست به زبان آلمانی با عنوان تاریخ نگاشته‌های عربی[۲] تدوین شد، برای دهه‌ها یکی از مهم‌ترین مراجع در شناسایی مؤلفان، آثار، شاخه‌های دانش، و مسیرهای انتقال معرفت در جهان اسلام بوده است[۱]. سزگین نه فقط فهرستی بزرگ از اسامی و آثار فراهم آورد، بلکه با پشتکاری کم‌مانند کوشید پیکره‌ای از دانش تاریخی را بازسازی کند که قرن‌ها در میان نسخه‌ها، ترجمه‌ها، نقل‌ها، پراکندگی‌های کتابخانه‌ای، و روایت‌های ناقص مدفون مانده بود. از همین رو، اثر او صرفاً یک کتاب کتاب‌شناختی نیست، بلکه بخشی از یک پروژهٔ وسیع‌تر برای بازسازی نقشهٔ دانش در حوزهٔ فرهنگی عربی ـ اسلامی به‌شمار می‌آید. [۲]

بااین‌همه، عظمت یک اثر مرجع، آن را از نقد بی‌نیاز نمی‌کند؛ بلکه دقیقاً برعکس، آثار مرجع بیش از دیگر آثار باید موضوع بازاندیشی انتقادی قرار گیرند. زیرا مرجع بودن فقط به‌معنای گردآوری اطلاعات نیست، بلکه به‌معنای تثبیت یک نحوِ دیدن نیز هست. هر کتاب‌شناسی کلان، گذشته از داده‌هایی که ثبت می‌کند، در سطحی عمیق‌تر نوعی نظم معرفتی می‌سازد: با انتخاب عنوان، تعیین حدود موضوع، شیوهٔ طبقه‌بندی، تقدم‌بخشی به برخی پیوندها، و کم‌رنگ‌کردن برخی دیگر. از این‌رو، مسئلهٔ اصلی این کتاب نه ارزش انکارناپذیر کار سزگین، بلکه منطق درونیِ تاریخ‌نگاری اوست: این‌که پروژهٔ تاریخ نگارش‌های عربی چگونه میراث مکتوبِ جهان اسلام را می‌بیند، بر چه محورهایی سازمان می‌دهد، و در این میان، نسبتِ «عربی»، «اسلامی» و «ایرانی» را چگونه صورت‌بندی می‌کند.

در نگاه نخست، عنوانِ تاریخ نگارش‌های عربی عنوانی ساده و حتی بدیهی به‌نظر می‌رسد: تاریخی از آنچه به زبان عربی نوشته شده است. اما همین ظاهرِ بدیهی، با اندک تأملی، به مسئله‌ای پیچیده بدل می‌شود. زیرا «عربی» می‌تواند دست‌کم به سه معنا به کار رود: نخست، به‌معنای زبانِ نگارش؛ دوم، به‌معنای انتساب فرهنگی یا قومی؛ و سوم، به‌معنای نامِ یک حوزهٔ تمدنی که در آن زبان عربی نقش رسانهٔ علمی و ادبی غالب را داشته است. مسئله از آنجا آغاز می‌شود که این سه معنا در عمل همواره بر یکدیگر منطبق نیستند. یک متن ممکن است از حیث زبان، عربی باشد، اما از حیث خاستگاه نهادی، زمینهٔ اجتماعیِ تولید، تبار مفهومی، و حافظهٔ

---

[۱] Fuat Sezgin

[۲] . Geschichte des arabischen Schrifttums

ترجمه‌ای، در سنتی جز سنت عربی ریشه داشته باشد. همین‌جاست که عنوانی در ظاهر توصیفی، به نقطه‌ای مسئله‌ساز در تاریخ‌نگاری بدل می‌شود.

این تمایز، به‌ویژه در باب سهم ایرانیان، اهمیت بنیادین دارد. ایرانیان در سده‌های نخستین و میانهٔ اسلامی، صرفاً مصرف‌کنندگان دانش یا حاملان حاشیه‌ایِ تمدن اسلامی نبودند، بلکه از مهم‌ترین عاملانِ تولید، ترجمه، تفسیر، انتقال، سازمان‌دهی و نهادینه‌سازی دانش به‌شمار می‌آمدند. در دیوان، در دربار، در مدرسه، در رصدخانه، در بیمارستان، در حلقه‌های ادبی، و در شبکه‌های ترجمه، حضور آنان حضوری مؤسس بود. بسیاری از سنت‌های علمی و ادبی که در دوره‌های بعدی ذیل عنوان کلیِ «عربی» ثبت شدند، یا از طریق ترجمه از فارسی میانه و دیگر زبان‌ها به عربی راه یافتند، یا در محیط‌های ایرانی و به‌دست دانشورانی شکل گرفتند که زبان عربی را به‌مثابهٔ زبان علمیِ مشترکِ عصر به کار می‌بردند، نه به‌منزلهٔ نشانه‌ای روشن از هویت فرهنگیِ یگانه. بدین‌ترتیب، اگر میان زبانِ متن و بافتِ تاریخیِ تولید آن تمایز نهاده نشود، تاریخ چندلایهٔ تکوین دانش، به‌سادگی در روایتِ زبانِ غالب حل می‌شود. شواهد مربوط به گردش ترجمه‌ها و نقش دانشوران ایرانی، از جمله در مورد افرادی چون عمر بن فرّخان طبری، نشان می‌دهد که این شبکهٔ تولید دانش واقعاً چندمرکزی و میان‌فرهنگی بوده است.[۳]

تز اصلیِ این کتاب از همین نقطه آغاز می‌شود: در پروژهٔ فؤاد سزگین، علی‌رغم فضل عظیم و کوشش کم‌نظیر او، نوعی فروکاستِ ساختاری رخ می‌دهد که در آن، زبانِ نگارش به محور اصلیِ طبقه‌بندی و در نتیجه به حاملِ ضمنیِ هویت تاریخیِ میراث بدل می‌شود. پیامد این فروکاست آن است که تفاوت میان زبان، خاستگاه فرهنگی، ماتریس نهادی، و مسیرهای ترجمه و انتقال دانش، یا کم‌رنگ می‌شود یا درون کلیتی فراگیر جذب می‌گردد که در عمل با عنوان «عربی» یا «عربی ـ اسلامی» فهم می‌شود. مسئلهٔ ما در اینجا، پیش از آنکه اتهامی اخلاقی به مؤلف باشد، نقدِ یک صورت‌بندیِ معرفتی است: نقدِ نظامی از نام‌گذاری که میراثی چندمرکزی و چندزبانه را در قالب روایتی نسبتاً یک‌محور سامان می‌دهد.

از این‌رو، مدعای کتاب حاضر آن نیست که سزگین سهم ایرانیان را به‌کلی انکار کرده است؛ چنین ادعایی نه دقیق است و نه منصفانه. سزگین در موارد فراوان، به دانشوران ایرانی پرداخته و ارزش آنان را نشان داده است. مسئله در سطحی ژرف‌تر قرار دارد: در سطح دستگاهِ رده‌بندی و افق مفهومیِ اثر. در این سطح، حذف همیشه به‌صورت سکوتِ صریح رخ نمی‌دهد؛ گاه حذف از خلال ادغام صورت می‌گیرد. یعنی یک سنت، یک جماعتِ دانشی، یا یک تاریخ فرهنگی، نه با بیرون‌گذاشتن آشکار، بلکه با جذب‌شدن در ذیل عنوانی فراگیر از تشخص تاریخیِ خود تهی می‌شود. این همان چیزی است که می‌توان آن را «حذف از رهگذر ادغام» نامید: وضعی که در آن، کثرتِ منشأها حفظ می‌شود، اما تمایزِ تاریخیِ آن‌ها در حافظهٔ طبقه‌بندی‌شدهٔ اثر کم‌فروغ می‌گردد. چنین

نقدی به‌ویژه در برابر خوانش‌های ایرانیِ معاصر از سزگین نیز مطرح شده است؛ برای نمونه، اکبر ایرانی صریحاً از «خطاها و کاستی‌هایی» در مجموعهٔ سزگین، خاصه دربارهٔ نقل آثار علمی ایرانیان، سخن گفته است.[۴]

اهمیت این مسئله تنها در سطح واژگان یا عناوین نیست. نام‌گذاری در تاریخ‌نگاری، بخشی از قدرتِ معرفتی است. عنوان‌ها صرفاً برچسب نیستند؛ آن‌ها مرز می‌کشند، نسبت می‌سازند، مرکز تعیین می‌کنند، و به حافظهٔ علمی جهت می‌دهند. هنگامی که مجموعه‌ای بزرگ از علوم، مؤلفان، ترجمه‌ها، و مسیرهای انتقال دانش ذیل عنوان «نگارش‌های عربی» سامان داده می‌شود، این عنوان نه‌فقط بر زبان متن، بلکه بر تلقی ما از منشأ، مرکزیت، و هویت آن سنت نیز اثر می‌گذارد. بدین معنا، مسئلهٔ این کتاب تنها به سزگین محدود نمی‌شود، بلکه به نوعی سنت گسترده‌تر در تاریخ‌نگاری علم و تمدن مربوط است که در آن، زبانِ غالب به‌تدریج جایگزینِ تاریخِ پیچیدهٔ تولید دانش می‌شود.

در این میان، مورد ایرانیان از آن جهت اهمیتی خاص دارد که تاریخ فرهنگیِ ایران پس از اسلام، نمونه‌ای ممتاز از هم‌زیستیِ خلاق میان چند سطح از هویت زبانی و تمدنی است. بسیاری از اندیشمندان ایرانی به عربی نوشتند، بی‌آنکه این امر به‌خودیِ خود به‌معنای استحالهٔ کاملِ آنان در یک افق فرهنگیِ یک‌دست باشد. زبان عربی در بخش مهمی از تاریخ اسلامی، زبانِ علم، دین، فلسفه و مکاتبهٔ فرامحلی بود؛ اما زبان علمیِ مشترک بودن، لزوماً به‌معنای انحصارِ فرهنگی نیست. همان‌گونه که نوشتن به لاتینی در اروپای قرون وسطی، همهٔ سنت‌های دانشی را به‌سادگی در یک هویت قومی یا فرهنگی واحد منحل نمی‌کند، نوشتن به عربی نیز نباید به‌نحوی فهم شود که همهٔ تفاوت‌های تاریخیِ درون جهان اسلام را در خود مستحیل سازد. از همین رو، تفکیک میان «زبانِ علم» و «تبار فرهنگیِ تولید دانش» در این پژوهش اهمیتی اساسی دارد.

در سال‌های اخیر، شماری از پژوهشگران ایرانی، به‌صورت پراکنده اما معنادار، به برخی کاستی‌ها و خطاهای کتاب‌شناختی یا به پیامدهای طبقه‌بندیِ مسلط در کار سزگین اشاره کرده‌اند. این نقدها، هرچند هنوز به یک سنت نظریِ منقح بدل نشده‌اند، نشان می‌دهند که مسئله صرفاً محصول خوانش‌های هویتیِ متأخر نیست، بلکه در سطح تجربهٔ کتاب‌شناختی و تاریخ‌پژوهی نیز احساس شده است. بااین‌حال، این کتاب نمی‌کوشد صرفاً با گردآوری این ایرادها، پرونده‌ای اتهامی علیه سزگین تنظیم کند؛ بلکه می‌کوشد نشان دهد که حتی اگر همهٔ این خطاهای موردی نیز کنار گذاشته شوند، باز هم مسئله‌ای بنیادی‌تر در سطح روش باقی می‌ماند: مسئلهٔ تبدیل یک واقعیت چندمرکزیِ تمدنی به روایتی که در آن، زبانِ مسلط نقشِ سازمان‌دهندهٔ نهاییِ تاریخ را برعهده می‌گیرد.

از حیث روش، این پژوهش بر سه پایه استوار است. نخست، **تحلیل مفهومی و گفتمانی**: بررسی این‌که عنوان، مقدمه‌ها، دسته‌بندی‌ها و زبان توصیف در تاریخ نگارش‌های عربی چه نوع افق معنایی‌ای می‌سازند.

دوم، **نقد تاریخ‌نگارانه و کتاب‌شناختی**: مطالعهٔ این‌که معیارهای رده‌بندی چگونه بر نحوهٔ دیده‌شدنِ مؤلفان و آثار اثر می‌گذارند و در کجاها به کم‌رنگ‌شدنِ خاستگاه‌های ایرانی می‌انجامند. سوم، **مطالعهٔ موردی**: بازخوانی چند نمونهٔ شاخص از دانشوران، آثار، یا سنت‌های دانشی که در آن‌ها فاصلهٔ میان زبانِ عربیِ متن و بافتِ ایرانیِ تولید بیش از همه آشکار می‌شود. بدین‌ترتیب، کتاب حاضر نه بر یک دعوی کلی و اثبات‌نشده، بلکه بر ترکیبِ تحلیل مفهومی و شواهد موردی تکیه خواهد کرد.

آنچه این پژوهش در پیِ آن است، در نهایت دفاع از الگویی چندلایه برای فهم میراث مکتوب است. در این الگو، یک اثر را نمی‌توان صرفاً با یک شاخص ــ مثلاً زبان ــ تعریف کرد، بلکه باید آن را در هم‌نشینیِ چند سطح دید: زبانِ نگارش، خاستگاه مؤلف، محیط نهادی، سنت مفهومی، مسیر ترجمه، مخاطبان، و تاریخِ تلقیِ بعدی. تنها در چنین چارچوبی است که می‌توان از تقلیلِ تاریخ دانش به تاریخِ زبانِ غالب پرهیز کرد. این الگو نه در پی گسستنِ پیوندهای ژرف میان عربی و تمدن اسلامی است، و نه در پیِ ساختنِ روایتی واگرا و خصمانه؛ بلکه می‌کوشد از دلِ همان پیوندها، تکثرِ منشأها و سهمِ متمایزِ فرهنگ‌ها را مرئی سازد.ازاین‌رو، خوانش انتقادیِ سزگین در این کتاب نه به‌معنای انکار خدمات او، بلکه کوششی برای عبور از محدودیت‌های افقی است که اثر او، آگاهانه یا ناآگاهانه، تثبیت کرده است. اگر تاریخ نگارش‌های عربی یکی از بزرگ‌ترین پروژه‌های بازیابیِ میراث مکتوب اسلامی در روزگار ما بوده است، اکنون زمان آن رسیده است که خودِ این بازیابی نیز موضوع تاریخ‌نگاری قرار گیرد. این کتاب، در همین معنا، تلاشی است برای نقدِ مرجعیت از درون احترام به آن: برای آن‌که نشان دهد چگونه حتی جامع‌ترین آثار نیز می‌توانند در سطح مفاهیم، نظم‌بخشی و نام‌گذاری، حاملِ نوعی کژتابیِ تاریخی باشند.مسئلهٔ نهاییِ این پژوهش، بنابراین، نه فقط «سهم ایرانیان» در معنای محدود و کمیِ آن، بلکه نحوهٔ دیده‌شدنِ کثرت در دلِ روایت‌های کلانِ تمدنی است. هرجا تاریخِ چندمنشأیِ دانش به تاریخِ یک زبان یا یک عنوان فروکاسته شود، خطر آن پدید می‌آید که تفاوت‌های واقعی، نه با انکار صریح، بلکه با ادغام آرام و مستمر از حافظهٔ تاریخی زدوده شوند. نقدِ سزگین، در این معنا، صرفاً نقد یک کتاب نیست؛ نقدِ شیوه‌ای از دیدن است. و بازشناسیِ ایرانیان در این میان، فقط یک بازپس‌گیریِ هویتی نیست، بلکه بخشی از پروژه‌ای وسیع‌تر برای بازگرداندن پیچیدگیِ واقعی به تاریخِ میراث مکتوبِ جهان اسلام است. تحقیق و نگارش در باب پروژه‌ای سترگ چون «تاریخ نگارش‌های عربی» اثر فؤاد سزگین، نیازمند اتخاذ تدابیری روش‌شناختی است که بتواند میان صراحتِ نقدِ نظری و صلبیتِ داده‌های آرشیوی پیوند برقرار کند. نقدِ واسازانه‌ای که در این مجلد پی‌گرفته شده است، نه از سرِ انکارِ «داده‌هایِ آرشیوی»، که دقیقاً بر بسترِ بازخوانیِ انتقادیِ همین داده‌ها بنا شده است. برای آنکه بتوانیم سازهٔ طبقه‌بندیِ سزگین را تحلیل و شالوده‌شکنی کنیم، نخست باید در همان زمینِ بازی‌ای گام برداریم که او ترسیم کرده است. از این رو، استراتژیِ پژوهشیِ این کتاب بر دو پایه استوار

است: نخست، پذیرشِ داده‌هایِ فکت‌محور (تاریخ‌ها، نام‌ها، و نسخه‌ها) که در سنتِ شرق‌شناسی و توسطِ خودِ سزگین تثبیت شده‌اند؛ و دوم، بازخوانیِ «معنا و دلالتِ» این داده‌ها در یک افقِ فرهنگی و معرفتیِ متفاوت. بنابراین، برای استحکامِ بنایِ این نقد و تسهیلِ فرآیندِ مطالعه برای خوانندگان و پژوهشگران، دستگاهِ ارجاعات و پاورقی‌هایِ این اثر با حداکثری از دقت و شفافیت تنظیم شده است. پاورقی‌هایِ این کتاب، بیش از آنکه صرفاً ابزاری برای تأیید ادعاهایِ نظریِ نویسنده باشند، نقشِ یک «پیوستِ اطلاعاتیِ» ضروری را ایفا می‌کنند. در تدوینِ این بخش‌ها، رویکردِ من بر دو محورِ اساسی استوار بوده است: نخست، ثبتِ دقیق داده‌هایِ مربوط به بیوگرافیِ شخصیت‌ها، مکان‌نام‌ها(Toponyms) ، و معادل‌هایِ فنی و اصطلاح‌شناختی در زبان‌هایِ اروپایی (اعم از لاتین، آلمانی، انگلیسی و فرانسوی) در پاورقی؛ تا خواننده بدونِ نیاز به وقفه‌یِ مطالعاتی برای جست‌وجویِ منابعِ جانبی، بلافاصله به زمینه‌یِ تاریخی و جغرافیاییِ هر واژه یا نام دست یابد. دوم، اتکا به دانشنامه‌هایِ مرجعِ مکتوب و برخط؛ برایِ استخراجِ این داده‌هایِ پایه و بیوگرافیک، از معتبرترین دانشنامه‌هایِ عمومی و تخصصی (نظیر دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، دانشنامه جهان اسلام، Encyclopaedia Iranica، و The Encyclopaedia of Islam)بهره جسته‌ام. استفاده از این منابع مرجع به عنوانِ مبنایِ ارجاعاتِ بیوگرافیک و تاریخی، تضمین‌کنندهٔ عبورِ داده‌هایِ خام از فیلترِ داوری‌هایِ علمیِ پذیرفته‌شده است. این پاورقی‌ها در حقیقت حکمِ یک «آزمایشگاه» را دارند؛ جایی که داده‌هایِ متعارفِ دانشنامه‌ای فراخوانده می‌شوند تا در تقابل با روایت‌های رسمی نشان دهیم که چگونه طبقه‌بندیِ زبان‌محور، تفاوت‌هایِ فرهنگی را در خود بلعیده است. این رویکردِ انتقادی و روش‌شناختی، خود را در ساختارِ پنج‌گانه‌یِ فصولِ کتاب به شرح زیر بسط می‌دهد:

پیش‌گفتار: درباره‌یِ «پالیمسستِ تاریخ»؛ نقطه عزیمتِ مفهومی کتاب است. با وام‌گیری از استعارهٔ «پالیمسست» (پوست‌نوشته‌ای که متنِ نخستینِ آن سترده شده تا متنِ جدید بر آن نگاشته شود)، این پرسش طرح می‌شود که چگونه می‌توان لایه‌یِ مستور و زیرینِ متون (میراثِ معرفتیِ ایرانی) را از زیرِ لایه‌یِ آشکارِ رویین (زبانِ عربی به مثابه خطِ رسمی نگارش) بازخوانی و بازیابی کرد؟**فصل اول: فؤاد سزگین و پروژهٔ «تاریخ نگارش‌های عربی»؛ زندگی، روش، و مسئلهٔ طبقه‌بندیِ میراث؛** به کالبدشکافیِ «موقعیتِ سزگین» اختصاص دارد. در این فصل بررسی می‌شود که چگونه یک ذهنِ آرشیوی، از طریقِ نهادسازی (مؤسسهٔ فرانکفورت) و استمرار و تشدیدِ سنّتِ کارل بروکلمان، «زبانِ نگارش» را به «ماهیتِ میراث» بدل ساخت و سازوکارِ پنهانِ «حذف از رهگذرِ ادغام» (Inclusionary Exclusion)را نهادینه کرد.**فصل دوم: میراثِ ایرانی در آینهٔ طبقه‌بندیِ زبان‌محور؛** مرکزِ ثقلِ نظریِ اثر است. در اینجا با تعریفِ مجددِ «میراثِ ایرانی» به‌مثابهِ بستر و اتمسفرِ تولیدِ دانش مواجهیم. استدلالِ محوریِ فصل بر این است که زبان عربی

در این بستر، «زبانِ علم» (محیط و ابزارِ تفاهم) بوده است و نه «نامِ هویت‌بخشِ میراث». تقلیلِ این بستر به یک برچسبِ زبانی، فهمِ تاریخِ فرهنگیِ ایران را دچار استهلاکِ معرفتی کرده است.**فصل سوم: مطالعه‌های موردی؛ مؤلفان، متون، و بسترهای ناپیدا؛** قلبِ عملیاتی و تجربیِ کتاب است. در این فصل، فرضیه‌های نظریِ فصولِ پیشین بر مصداق‌های انضمامی بزرگ در چهار بخش منطبق می‌شوند:بخش نخست (ادب و سیاست): بازخوانی کارنامهٔ ابن‌مقفع، سهل بن‌هارون و خاندان نوبخت؛ نه به عنوان نویسندگانِ محضِ ادبی، بلکه به عنوان کارگزارانِ انتقالِ «عقلانیتِ سیاسی و حکمتِ مُلکِ ایرانی».بخش دوم (تاریخ‌نگاری): تحلیلِ رویکردِ حمزهٔ اصفهانی، دینوری، ثعالبی و مسعودی؛ کسانی که در قالبِ زبانِ عربی، پروژه‌ای تماماً ایرانی (صیانت از تبار، احیای خاطرهٔ شاهان و جهان‌نگریِ ایرانی) را پیش می‌بردند.بخش سوم (دانش و نهاد): بررسیِ خوارزمی، رازی و بیرونی؛ برای نشان دادنِ تداومِ سنتِ علمیِ جندی‌شاپور و عقلانیتِ محاسباتیِ ایرانِ شرقی در جامهٔ زبانِ عربی.بخش چهارم (آرشیو و اخلاق): واکاویِ کارنامهٔ ابن‌ندیم و مسکویه در فهرست‌نگاری و بازآراییِ حکمتِ عملیِ ایرانشهری.**فصل چهارم: مسئلهٔ طبقه‌بندی؛ زبان، فرهنگ، نهاد؛** تلاشی معرفت‌شناختی است برای تبیینِ این امر که چرا «آرشیو»، خود یک دستگاهِ تولیدِ روایتِ سوگیرانه است. در این بخش نشان داده می‌شود که چگونه تمرکز بر «فضیلتِ نسخه» و مرزهای صلبِ کتاب‌شناسی، مانع از دیدنِ «نهادهای تولیدکنندهٔ متن» شده و تفاوت‌هایِ فرهنگی را که خود مولدِ تفاوت‌هایِ معرفتی هستند، مستهلک می‌سازد.**فصل پنجم: بازاندیشیِ میراثِ مکتوبِ جهانِ اسلامی؛** در حکمِ افق‌گشاییِ پایانیِ کتاب است. نویسنده در این فصل با گذر از نقدِ صرف، اصولِ یک خوانشِ چندلایه از متون و چارچوبی نو برای سامان‌دهیِ میراث پیشنهاد می‌کند؛ پیشنهادی که با چرخش از ترمِ محدودکنندهٔ «میراثِ عربی» به ترمِ پویایِ «میراثِ مکتوبِ جهانِ اسلامی»، جایگاهِ تکوین‌بخشِ ایرانیان را در تمدنِ اسلامی بازتعریف می‌کند.

بدین ترتیب، اثر پیش‌رو می‌کوشد تا با تکیه بر استواریِ داده‌های بیوگرافیک و تاریخی، و از مجرای یک نقدِ ساختارگشا، سهمِ فکری و معرفتیِ تمدنِ ایرانی را از بندِ تقلیل‌گراییِ زبانی رها سازد و آن را در بسترِ حقیقیِ خویش بازنمایاند.

فصل اول

فؤاد سزگین و پروژهٔ «تاریخ نگارش‌های عربی»: زندگی، روش، و مسئلهٔ طبقه‌بندیِ میراث

درآمد

هر پروژهٔ بزرگِ کتاب‌شناختی، در سطحی عمیق‌تر، فقط گردآوریِ اطلاعات نیست؛ نوعی سامان‌دادن به جهانِ دانسته‌هاست.تاریخ نگارش های عربی یا با عنوان دقیق تر Geschichte des arabischen Schrifttums (GAS)، پروژه‌ای عظیم و ۱۷ جلدی است که فؤاد سزگین با تکیه بر سنتِ کتاب‌شناختیِ کارل بروکلمان[۱]بنا نهاد. این اثرِ دامنه‌دار که نخستین مجلد آن در سال ۱۹۶۷ در لیدن منتشر شد، محصولِ بیش از چهار دهه پژوهشِ بی‌وقفه است که در بازهٔ ۱۹۶۷ تا ۱۹۸۴ با انتشارِ ۹ جلدِ نخست آغاز گشت و سپس با افزودنِ «جلدهای فرانکفورت» (۱۰ تا ۱۷) در مؤسسهٔ تاریخِ علومِ عربی-اسلامی به کمالِ کنونیِ خود رسید. این مجموعه نه صرفاً یک «کتاب»، که در واقع «آرشیوِ مرجع» برای هر پژوهشگری است که قصد دارد با میراثِ مکتوبِ جهانِ اسلام مواجه شود؛ آرشیوی که با دقتی وسواس‌گونه، هزاران نسخه، مؤلف و اثر را در یک نظامِ طبقه‌بندیِ منظم گرد آورده و برای دهه‌ها، سنگِ بنایِ مطالعاتِ شرق‌شناسی در حوزهٔ نسخه‌شناسی بوده است. ترجمهٔ فارسیِ تاریخ نگارش‌های عربی را باید نه یک انتقال زبانیِ ساده، بلکه یک پروژهٔ فهرست‌نگارانه و نهادی دانست. این مجموعه به‌صورت چهار مجلد و با سرویراستاری احمدرضا رحیمی ریسه منتشر شد و مبنای آن، همان‌طور که در معرفی‌های کتاب‌شناختی فارسی آمده، متن آلمانیِ اصلی فؤاد سزگین بود؛ با این حال، برای کنترل اصطلاحات و سنجش ضبط نام‌ها و عناوین، از ترجمه عربی و نیز از برگردان‌های پیشینِ چنگیز پهلوان هم بهره گرفته شد. همین نکته مهم است: چون حجم اثر، پراکندگی حوزه‌ها، و تراکمِ نام‌ها و کتاب‌ها چنان است که ترجمه در عمل به یک کارِ گروهیِ کارشناسانه بدل می‌شود، نه صرفاً جابه‌جاییِ واژه‌ها از یک زبان به زبان دیگر. به همین دلیل، ترجمهٔ فارسی از همان آغاز در فضای علمی ایران به‌مثابهٔ یک مرجعِ کتاب‌شناسی جا افتاد و نه فقط یک ترجمهٔ خواندنی. انتشار نخستین مجلد هم در ۱۳۸۰ ثبت شده و این تاریخ، شروع پروژهٔ ترجمه در ایران را مشخص می‌کند.

---

[۱] **Carl Brockelmann؛(۱۸۶۸-۱۹۵۶)** :خاورشناس شهیر آلمانی و از پیشگامان مطالعات زبان‌شناسی و تاریخ ادبیات اسلامی. او که کرسی‌های استادی دانشگاه‌های برِسلاو (Breslau)، برلین و کونیگسبرگ (Königsberg)را در کارنامه دارد، شهرت جهانی خود را وام‌دار اثر سترگ «تاریخ ادبیات عرب» Geschichte der arabischen Litteraturاست؛ کتابی که علی‌رغم کاستی‌های روش‌شناختی ناشی از بافتارِ دانش‌محورِ زمانه (Orient-Kunde)، همچنان به‌عنوان مرجعی پایه‌ای در کتاب‌شناسی و تاریخ‌نگاری آثار جهان اسلام مورد استناد است. بروکلمان در حوزه‌های زبان‌های سامی، فرهنگ و ادبیات تطبیقی شرق، سهمی بنیادین در تثبیت روش‌های سنتیِ فیلولوژیک (Philology)در آکادمی‌های غربی داشت.«رویکرد بروکلمان، نمونه‌ی اعلای فیلولوژیِ اثبات‌گرای قرن نوزدهم و اوایل بیستم است که در آن، متن‌شناسی بر بسترِ کلیشه‌هایِ «ذات‌گرایانه» نسبت به «روحِ زبان‌های سامی» استوار بود؛ رویکردی که بعدها در سنتِ انتقادیِ «شرق‌شناسی» (Orientalism) به‌ویژه از دیدگاه ادوارد سعید و منتقدانِ پساساختارگرا- به عنوان ابزاری برای طبقه‌بندیِ تصلب‌آمیزِ دانشِ شرقی مورد بازخوانی و نقد قرار گرفت.»

اما از منظرِ انتقادی، اهمیت این ترجمه فقط در دقت یا گسترهٔ آن نیست، بلکه در این است که چگونه منطقِ طبقه‌بندیِ سزگین را وارد افقِ فارسی کرد. در ترجمهٔ فارسی، آنچه در اصلِ آلمانی به‌عنوان arabische Schrifttum صورت‌بندی شده بود، در زبان مقصد به «نگارش‌های عربی» تبدیل شد؛ یعنی از همان ابتدا، یک چارچوبِ هویتی و زبانی خاص بر تمام میراثِ مکتوبِ جهان اسلام سایه انداخت. این ترجمه، ناخواسته یا به‌واسطهٔ ساختارِ خودِ اثر، به تثبیت همان نگاهِ سزگین کمک می‌کند که بسیاری از دانشمندان و متونِ برخاسته از بسترِ ایرانی را در ذیلِ «عربی» گرد می‌آورد. بنابراین، در کتاب شما، این ترجمه را می‌توان یک نقطهٔ کلیدی دانست: جایی که نقدِ شما از سطحِ سزگین به سطحِ دریافت فارسیِ سزگین می‌رسد و نشان می‌دهد چگونه یک پروژهٔ کتاب‌شناختیِ عظیم، در عمل می‌تواند تفاوت‌های فرهنگی و تاریخیِ ایرانیان را در زبانِ طبقه‌بندی خود مستحیل کند.بااین‌حال، نام‌گذاریِ این اثر، یعنی «تاریخ نگارش‌های عربی»، به‌خودیِ‌خود حاملِ بارِ ایدئولوژیک و ساختاریِ اثر است. این عنوان، نه فقط یک برچسبِ زبانی، بلکه به «ظرفی» بدل شده است که گوناگونیِ معرفتیِ میراثِ ایرانی را در خود مستحیل می‌کند. سزگین با قراردادنِ «زبانِ عربی» به‌عنوانِ معیارِ اصلیِ طبقه‌بندی، سهمِ عظیمِ متفکران، نهادها و عقلانیتِ ایرانی را تحتِ پوششِ یک هویتِ زبانیِ واحد، به حاشیه رانده است. بدین‌سان، این اثرِ ۱۷ جلدی برایِ پژوهشگرِ منتقد، نه حقیقتی خنثی، بلکه یک «دستگاهِ تولیدِ روایت» است که نیازمندِ واسازی است؛ چرا که در پسِ هر نامِ درخشانِ عربی در این فهرست، اغلب یک بسترِ فکریِ ایرانی نهفته است که در فرآیندِ آرشیوسازی، به نامِ «دیگری» مصادره شده است.

از همین رو، آثاری چون تاریخ نگارش های عربی اثرِ فؤاد سزگین را نباید صرفاً به منزلهٔ فهرستی عظیم از مؤلفان، آثار، نسخه‌ها و شاخه‌های دانش نگریست. چنین اثری، در عمل، نقشه‌ای از جهانِ معرفت می‌سازد: مرز می‌گذارد، تعلق تعیین می‌کند، پیوستگی می‌آفریند، و از خلالِ انبوهِ داده‌ها، نظمی تاریخی و معنایی پدید می‌آورد. از این حیث، عظمتِ کارِ سزگین فقط در وسعتِ تتبع و صعوبتِ فنیِ آن نیست؛ در این نیز هست که اثرِ او به یکی از مهم‌ترین مراجعِ سامان‌دهندهٔ تصورِ جدید از «میراث مکتوبِ عربی ـ اسلامی» بدل شده است.[۱]

اما درست در همین نقطه است که پرسشِ انتقادی آغاز می‌شود. اگر این اثر فقط یک کتاب‌شناسیِ خنثی بود، نقدِ آن نیز محدود به نقص‌ها و کاستی‌های معمولِ کتابشناسی[۱] می‌ماند. حال آن‌که تاریخ نگارش‌های عربی از سطحِ فهرست‌نگاری فراتر می‌رود و به نحوی ضمنی، در تعیینِ این‌که چه چیزی در قلمروِ «عربی» جای می‌گیرد و چه نوع نسبت‌هایی میانِ زبان، فرهنگ، نهاد، و تاریخ برقرار می‌شود، مداخله می‌کند. از همین رو، بحث بر سرِ این اثر، بحثی صرفاً فنی یا کتابداری نیست، بلکه به مسئله‌ای بنیادی‌تر مربوط می‌شود: آیا می‌توان

---

[۱] bibliographical

هرآنچه را به زبان عربی نوشته شده، بی‌هیچ قید و تفکیکی، در ذیلِ «نگارش‌های عربی» قرار داد، بی‌آن‌که تفاوت‌های فرهنگی، نهادی و تاریخیِ پدیدآورندگانِ آن آثار در این نام‌گذاری محو شود؟[۲]

برای پاسخ‌دادن به این پرسش، فصل حاضر باید از دو سطح به‌طور هم‌زمان حرکت کند. از یک‌سو، لازم است خودِ فؤاد سزگین را بشناسیم: مسیرِ زندگی، شکل‌گیریِ شخصیتِ علمی، نسبتِ او با سنتِ شرق‌شناسیِ آلمانی، و تجربهٔ مهاجرت و تبعیدِ دانشگاهی که بی‌تردید در صورت‌بندیِ پروژهٔ او بی‌اثر نبوده است. از سوی دیگر، باید ساختار و منطقِ GAS را بررسی کنیم: این‌که این اثر چه نسبتی با سنتِ بروکلمان دارد، چگونه از کتاب‌شناسی به تاریخ‌نگاری نزدیک می‌شود، و چرا در عینِ ارزشِ عظیمِ مستنداتی‌اش، می‌تواند به الگویی از «ادغامِ تفاوت‌ها در وحدتِ زبانی» بدل شود. بنابراین، در این فصل، بیوگرافی و نقدِ روش از هم جدا نیستند: زندگیِ سزگین تا آن‌جا محلِ توجه است که به فهمِ منطقِ اثرِ او یاری رساند، و نقدِ GAS نیز تا آن‌جا معتبر است که از سطحِ داوریِ شتاب‌زده فراتر رود و به تحلیلِ سازوکارهای طبقه‌بندی برسد.[۳]

۱. زندگیِ فؤاد سزگین و تکوینِ یک ذهنِ آرشیوی

فؤاد سزگین در ۲۴ اکتبر ۱۹۲۴ در **بیتلیس**[1] در شرقِ ترکیه، زاده شد.[۴] دورانِ تحصیلِ عالیِ او در دانشگاه استانبول با ورود به یکی از سخت‌گیرانه‌ترین **سنت‌های فیلولوژیک**[2] قرن بیستم هم‌زمان شد: سنتی که در آن متن، نسخه، ضبط، نسبت، و تاریخِ انتقالِ آثار اهمیتی بنیادین داشت. نقشِ **هلموت ریتر**[3] خاورشناسِ برجستهٔ آلمانی و استادِ سزگین، در تکوینِ روشِ او تعیین‌کننده بود. خودِ سزگین بارها تصریح کرده بود که آشنایی با ریتر و انضباطِ علمیِ او مسیرِ زندگی‌اش را دگرگون کرد. آنچه سزگین از این سنت فراگرفت، صرفاً مهارت در زبان‌ها یا تتبع در نسخه‌ها نبود؛ او شیوه‌ای از پژوهش را آموخت که بر وسواسِ مستنداتی، کارِ طولانی‌مدت، و بی‌اعتمادی به داوری‌های ساده‌ساز متکی بود.[۵]

---

[1] **بِتلیس یا بدلیس** یکی از شهرهای ترکیه و مرکز استان بتلیس است. این شهر یکی از شهرهای قدیمی ترکیه است و هرچند اصالت شهر ارمنی‌نشین بوده است اما مردان بزرگ کُردتبار زیادی مانند شرف‌خان بدلیسی (امیر و تاریخ‌نویس)، ادریس بدلیسی (از سرداران عثمانی در جنگ چالدران) و ابراهیم بدلیسی (از سرداران اواخر دوره عثمانی) از آن برخاسته‌اند. این شهر در شرق ترکیه و مرکز استان بیتلیس است. این شهر در ارتفاع ۱٫۵۴۵ متری، ۱۵ کیلومتری دریاچه وان، در دره شیب دار رودخانه بیتلیس، شاخه ای از دجله واقع شده است.

[2] **فیلولوژی** (Philology) به معنای مطالعهٔ تاریخی و انتقادیِ زبان و متون است؛ یعنی بررسیِ متن از خلالِ واژگان، دستور زبان، ریشه‌شناسی، تحول معنایی، نسخه‌های گوناگون، تاریخ انتقال و زمینهٔ فرهنگیِ آن. فیلولوژی تنها به فهم معنای ظاهری واژه‌ها یا ترجمهٔ متن محدود نمی‌شود، بلکه می‌کوشد صورتِ معتبرتر متن و معنای تاریخیِ آن را، تا حد امکان بر پایهٔ شواهد زبانی و نسخه‌ای، بازسازی کند. ازاین‌رو، تصحیح انتقادی، مقابلهٔ نسخه‌ها، تحلیل اصطلاحات و بررسی دگرگونی‌های زبانی از مهم‌ترین ابزارهای فیلولوژی به شمار می‌روند. در مطالعات ایرانی و اسلامی، این روش برای بررسی متون فارسی، عربی، پهلوی، اوستایی و دیگر زبان‌های تاریخی کاربرد دارد در اینجا به معنای «متن‌پژوهانه و زبان‌شناختی ـ تاریخی» است؛ یعنی بررسیِ متن بر پایهٔ زبان، واژگان، ساختار نحوی، اختلاف نسخه‌ها، تاریخ انتقال، انتساب و زمینهٔ فرهنگیِ آن. فیلولوژی (Philology)را نباید با زبان‌شناسیِ صوری یا صرفاً با تصحیح ادبی یکی دانست؛ زیرا موضوع آن، متن در پیوند با تاریخ و فرهنگِ پدیدآورنده و ناقلان آن است

[3] (**Hellmut Ritter, 1892–1971**) : خاورشناس، ایران‌شناس و فیلولوگ آلمانی بود که در حوزهٔ ادبیات فارسی و عربی، تصوف اسلامی و نسخه‌های خطی شهرت یافت. او سال‌هایی در استانبول به پژوهش دربارهٔ نسخه‌های خطی اسلامی پرداخت و از نمایندگان برجستهٔ سنت فیلولوژیک آلمان در مطالعات اسلامی به‌شمار می‌رود. اثر مشهور او دربارهٔ عطار نیشابوری، Das Meer der Seele، از آثار کلاسیک عطارپژوهی در غرب است

رسالهٔ دکتریِ او دربارهٔ بخاری[۱] در فضایی نوشته شد که مباحثِ مربوط به منشأ حدیث و اصالتِ سنتِ اسلامی در پرتوِ فرضیه‌های مستشرقانِ اروپایی به‌شدت محلِ نزاع بود. سزگین از همان آغاز، گرایشی روشن به بازبینیِ داوری‌های تثبیت‌شده دربارهٔ سنتِ علمی و دینیِ اسلامی نشان داد. این گرایش بعدها در کلِ پروژهٔ او ادامه یافت: دفاع از گستره، اصالت، و پیچیدگیِ علوم و معارف در تمدن اسلامی، در برابرِ روایت‌هایی که آن را یا صرفاً ناقلِ میراثِ پیشین می‌دانستند یا از حیثِ خلاقیت دستِ‌کم می‌گرفتند.[۶]

بااین‌همه، حادثهٔ سیاسیِ ۱۹۶۰ در ترکیه و پاکسازیِ گروهی از استادانِ دانشگاه استانبول، مسیرِ زندگیِ سزگین را به‌طور بنیادی تغییر داد. او در شمارِ دانشگاهیانی بود که از کار برکنار شدند و ناچار به مهاجرت شدند. این جابه‌جایی، که در ظاهر یک گسستِ سیاسی و نهادی بود، در باطن به نقطهٔ عطفی در تکوینِ پروژهٔ عظیمِ او بدل شد. سزگین به آلمان رفت و در دانشگاه گوته فرانکفورت[۲] مستقر شد؛ جایی که نه‌فقط امکانِ تداومِ کارِ علمی برایش فراهم شد، بلکه به‌تدریج شرایطِ نهادیِ تحققِ بلندپروازانه‌ترین برنامهٔ او نیز مهیا گردید.[۷]

در اینجا باید به یک نکتهٔ تفسیری توجه کرد. تجربهٔ گسستِ نهادی، مهاجرت، و ورود به محیطی دیگر، برای برخی محققان ممکن است به تکثرِ افق‌ها بینجامد؛ اما در مورد سزگین، به‌نظر می‌رسد این تجربه به تشدیدِ میلِ او به نظم، جامعیت، و بازسازیِ یک کلیتِ ازهم‌گسیخته انجامیده باشد. GAS را می‌توان از این حیث نه صرفاً نتیجهٔ تتبع، بلکه پاسخِ وجودیِ یک ذهن به تجربهٔ پراکندگی دانست: کوششی برای اینکه جهانی پهناور از متون و آثار، در قالبِ دستگاهی منظم، قابلِ رؤیت و قابلِ دفاع شود. همین خصیصه است که بعدها به اثرِ او عظمت و در عینِ حال محدودیت می‌بخشد. عظمت، از آن‌رو که بی‌نظمیِ ظاهریِ انبوهِ منابع را به نقشه‌ای خوانا بدل می‌کند؛ و محدودیت، از آن‌رو که هر نظمِ کلان، ناگزیر با نوعی انتخاب و حذف همراه است.[۸]

۲. پیدایش و ساختارِ تاریخ نگارش‌های عربی

نخستین جلد از تاریخ نگارش های عربی در ۱۹۶۷ از سوی انتشارات بریل در لیدن منتشر شد.[۹] این پروژه در ظاهر ادامه و تکمله‌ای بر سنتِ کتاب‌شناختیِ کارل بروکلمان بود، اما از حیثِ دامنه، حجمِ داده‌ها، و

---

[۱] «سزگین پژوهش دانشگاهیِ خود دربارهٔ منابع بخاری را در سال ۱۹۵۴ تکمیل کرد؛ این اثر در ۱۹۵۶ منتشر شد.» محور اصلی پژوهش آن بود که نشان دهد بخاری در تدوین الجامع الصحیح تنها به نقل شفاهی متکی نبوده، بلکه از مجموعه‌ها و نوشته‌های حدیثی و تفسیریِ پیشین نیز استفاده کرده است. این اثر بعدها مبنای مهمی برای دیدگاه سزگین دربارهٔ وجود و استمرار سنت مکتوب در علوم اسلامیِ نخستین شد. **محمد بن اسماعیل بخاری، ابوعبدالله محمد بن اسماعیل بن ابراهیم جُعفیِ بخاری (۱۹۴ـ۲۵۶ق/۸۱۰ـ۸۷۰م)**، محدث نامدار سدهٔ سوم هجری و زادهٔ بخارا در خراسان تاریخی بود. او پس از سفرهای گسترده به مراکز علمی جهان اسلام برای شنیدن و گردآوری حدیث، کتاب الجامع الصحیح، مشهور به صحیح بخاری، را تألیف کرد. این اثر در سنت اهل‌سنت یکی از مهم‌ترین مجموعه‌های حدیثی و، در کنار صحیح مسلم، معتبرترین مجموعهٔ حدیث پس از قرآن دانسته شده است. بخاری در سال ۲۵۶ق/۸۷۰م در خرتنگ، ناحیه‌ای نزدیک سمرقند، درگذشت. برای پرهیز از داوری‌های هویتیِ پسینی، در اینجا «بخاری» پیش از هر چیز نسبتی جغرافیایی با شهر بخارا و حوزهٔ فرهنگی خراسان تاریخی است؛ اطلاق مستقیمِ مفاهیم جدیدی چون «ملیت» بر او نیازمند احتیاط تاریخی است.

[۲] دانشگاه گوتهٔ فرانکفورت ((Goethe-Universität Frankfurt am Main؛ سزگین در ۱۹۶۵ در این دانشگاه صلاحیت تدریس دانشگاهی ((Habilitation گرفت و در ۱۹۸۲ «مؤسسهٔ تاریخ علوم عربی ـ اسلامی» ((Institut für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaftenرا تأسیس کرد. نک.: Goethe-Universität Frankfurt am Main, “Islamwissenschaftler Prof. em. Fuat Sezgin gestorben,” 17 July 2018

بلندپروازی های[1]پژوهشی، به‌مراتب فراتر رفت. عنوانِ آلمانیِ اثر را اگر به‌ظاهر ترجمه کنیم، با «تاریخ نگارش‌های عربی» روبه‌رو می‌شویم؛ اما از همان آغاز باید توجه داشت که این عنوان، صرفاً برچسبی توصیفی نیست. واژهٔ Schrifttum در سنتِ آلمانی، به قلمروِ نوشتار، ادبیاتِ مکتوب، و میراثِ تدوین‌شده اشاره دارد؛ و بنابراین اثرِ سزگین فقط فهرستی از کتاب‌ها نیست، بلکه طرحی است برای ترسیمِ تاریخِ تولیدِ مکتوب در زبانِ عربی.[۱۰]

ساختارِ تاریخ نگارش های عربی مبتنی بر تقسیم‌بندیِ موضوعیِ علوم و فنون و شاخه‌های معرفت است. در هر بخش، مؤلفان، آثار، نسخه‌های شناخته‌شده، چاپ‌ها، ترجمه‌ها، و گاه نسبتِ آن‌ها با سنت‌های دیگر معرفی می‌شود. حجمِ داده‌ها به‌قدری گسترده است که این مجموعه، برای چند نسل از محققان، به منبعی تقریباً اجتناب‌ناپذیر بدل شده است. پژوهشگری که در تاریخِ علم، فلسفه، پزشکی، نجوم، ریاضیات، تفسیر، حدیث، ادب، یا جغرافیای جهانِ اسلامی کار می‌کند، غالباً ناچار است به سزگین رجوع کند؛ نه به‌سببِ پذیرشِ همهٔ فرض‌های او، بلکه به دلیلِ تمرکزِ عظیمِ اطلاعاتی که در این مجموعه فراهم آمده است.[۱۱]

اهمیتِ این نکته را نباید دست‌کم گرفت: GAS فقط «منبع» نیست؛ به‌تدریج به نوعی «میانجیِ ادراک» بدل شده است. یعنی پژوهشگر نه‌فقط برای یافتنِ اطلاعات، بلکه برای تصورِ نقشهٔ کلیِ حوزهٔ خود از آن مدد می‌گیرد. هرجا اثری به چنین منزلتی برسد، دیگر نمی‌توان آن را بیرون از مسئلهٔ قدرتِ معرفتی تحلیل کرد. قدرتِ معرفتی در اینجا نه به معنای سیاسیِ متعارف، بلکه به معنای توانِ یک دستگاه در تعیینِ اینکه چه چیز مرئی شود، چه چیز در حاشیه بماند، و چه نوع پیوندهایی «طبیعی» جلوه کند.[۱۲]

۳. از کتاب‌شناسی تا نهادسازی: مؤسسهٔ فرانکفورت و تثبیتِ یک دستگاه

اگر سزگین فقط مؤلفِ GAS بود، شاید اثرِ او هرچند مهم، در حدِ یکی از مراجعِ بزرگِ کتاب‌شناسی باقی می‌ماند. اما او کارِ خود را در سطحِ متن متوقف نکرد. تأسیسِ «مؤسسهٔ تاریخ علوم عربی ـ اسلامی» در دانشگاه گوتهٔ فرانکفورت، به‌همراهِ بنیادِ پشتیبانِ آن، نشان داد که پروژهٔ سزگین از سنخِ نهادسازی است، نه فقط تألیف.[۱۳] این مؤسسه با انتشارِ بازچاپ‌ها و فاکسیمیله‌ها[2]، برگزاریِ نمایشگاه‌ها، ایجادِ موزهٔ ابزارهای علمی، و سازمان‌دهیِ پژوهش‌ها، در عمل منطقِ GAS را از سطحِ مرجعِ کتاب‌شناختی به سطحِ چارچوبِ نهادی ارتقا داد.

---

[1] ambitions

[2] واژهٔ فاکسیمیله از عبارت لاتینیِ fac simile گرفته شده است: این اصطلاح ابتدا برای بازتولید دقیقِ امضا و سپس برای نسخه‌برداریِ عینی از اسناد، نسخه‌های خطی و آثار چاپی به کار رفت. شکل انگلیسی آن facsimile است و در فارسی به صورت فاکسیمیله یا گاه فَکسیمیل نوشته می‌شود. فاکسیمیله ((Facsimileبه بازتولید تصویری یا چاپیِ دقیقِ یک نسخه، سند یا اثر چاپی گفته می‌شود که ویژگی‌های مادی و ظاهری اصل را تا حد امکان حفظ می‌کند.

اهمیتِ این گذار در آن است که نهاد، به طبقه‌بندی‌ها دوام و عادت می‌بخشد. بسیاری از مفاهیمی که در ابتدا صرفاً «روشِ یک محقق» به نظر می‌رسند، وقتی از کانالِ مؤسسه، شبکهٔ پژوهش، نمایشگاه، و تربیتِ دانشجو عبور می‌کنند، به زبانِ بدیهیِ یک حوزه بدل می‌شوند. از این رو، نقدِ GAS بدون توجه به بُعدِ نهادیِ آن ناقص است. مسئله صرفاً این نیست که سزگین چه نوشت، بلکه این است که نوشتهٔ او چگونه به زیرساختِ شناختِ بخشی از میراثِ اسلامی در دانشگاه‌های جهان بدل شد.[۱۴]

از این منظر، پروژهٔ سزگین را می‌توان کوششی برای بازپس‌گیریِ حیثیتِ تاریخِ علم و فرهنگِ اسلامی نیز دانست. او می‌خواست نشان دهد که آنچه در تمدن اسلامی شکل گرفته، نه مجموعه‌ای پراکنده از اقتباس‌ها، بلکه جهانی انبوه و خلاق از تألیف، شرح، ترجمه، اختراع، و انتقالِ دانش بوده است. این داعیه، در اصل، جنبه‌ای ترمیمی و دفاعی داشت و واکنشی بود به قرائت‌های تقلیل‌گرایانهٔ برخی شرق‌شناسان. بااین‌حال، همین نیروی دفاعی، وقتی با دستگاهی زبان‌محور پیوند می‌خورد، ممکن است به‌جای آنکه تکثرِ درونیِ این جهان را آشکار کند، آن را در وحدتی زبانی مستحیل سازد.[۱۵]

۴. نسبتِ سزگین با بروکلمان: استمرار، گسترش، و تشدیدِ اثرِ طبقه‌بندی

نامِ سزگین از همان آغاز با نامِ کارل بروکلمان سنجیده شده است. تاریخ ادبیات عرب[۱]بروکلمان برای دهه‌ها مرجعِ اصلیِ شناساییِ ادبیات و نگارش‌های عربی بود و سزگین خود نیز در بسیاری موارد، کارش را در امتدادِ همان سنت قرار می‌داد.[۱۶] بااین‌همه، نسبتِ این دو را نباید ساده‌انگارانه «استاد و ادامه‌دهنده» فهمید. تفاوتِ اصلی در این است که سزگین، هم از حیثِ دامنهٔ علوم و هم از حیثِ حجمِ داده و اصرار بر تکمیلِ جزئیاتِ نسخه‌شناختی، به مرحله‌ای رسید که اثرِ او دیگر صرفاً «متمم» بروکلمان نبود؛ بلکه جایگاهی مستقل و در مواردی غالب پیدا کرد.

اینجا نکته‌ای انتقادی پدیدار می‌شود. بروکلمان نیز، همچون بسیاری از شرق‌شناسانِ نسلِ خود، با برچسبِ «عربی» قلمرویی را مشخص می‌کرد که در آن، زبانِ عربی معیارِ اصلیِ ورود بود. اما در کارِ او، به‌سببِ محدودیتِ دامنه و شرایطِ تاریخیِ کار، این برچسب هنوز به‌تمامی به «ساختارِ نهاییِ میدان» بدل نشده بود. سزگین، با دقتِ خیره‌کننده و گسترشِ نهادینِ پروژه، همین منطق را به سطحی رساند که اثرِ آن بر ادراکِ میدان بسیار شدیدتر شد. به بیانِ دیگر، اگر بروکلمان نقشه‌ای ابتدایی و راهنما ساخته بود، سزگین این نقشه را به زیرساختی ماندگار بدل کرد؛ و درست به همین دلیل، هر مسئلهٔ نهفته در منطقِ طبقه‌بندیِ آن نیز تشدید شد.[۱۷]

[1] Geschichte der arabischen Litteratur

۵. مسئلهٔ روش: وقتی «زبانِ نگارش» به معیارِ تعلق بدل می‌شود

اکنون به گرهِ اصلیِ فصل می‌رسیم. ارزشِ تاریخ نگارش های عربی در گردآوریِ داده‌های پراکنده، نشان‌دادنِ پهنایِ تولیدِ مکتوب، و تثبیتِ جایگاهِ تاریخِ علم و فرهنگِ اسلامی، انکارناپذیر است. مسئله در اینجا نفیِ اهمیتِ سزگین نیست؛ مسئله، تحلیلِ قاعده‌ای است که این عظمت را سامان می‌دهد. آن قاعده این است: **زبانِ نگارش، معیارِ اصلیِ ورود به قلمروِ «نگارش‌های عربی» است.**[۱۸]این قاعده در ظاهر بدیهی و حتی کارآمد است. بسیاری از مؤلفانِ ایرانی، سریانی[1] یهودی[2] یا اندلسی[3]آثارِ خود را به عربی نوشته‌اند؛ بنابراین، از منظرِ

---

[1] **مردم سریانی** عنوانی فراگیر برای مجموعه‌ای از جوامع عمدتاً مسیحی و آرامی‌زبان است که خاستگاه تاریخی آنان در شمال میان‌رودان و شمال شام، به‌ویژه در اِدِسا/اورهایِ باستان (Edessa/Urhay؛ اورفای امروزی در جنوب‌شرقی ترکیه)، قرار داشت. «سریانی» در اصل نامِ یک قومِ سیاسیِ یکپارچه نیست، بلکه در درجهٔ نخست به یک حوزهٔ زبانی، ادبی، دینی و کلیسایی اشاره دارد. زبان سریانی گونه‌ای ادبی از آرامیِ شرقی بود که از حدود سدهٔ دوم میلادی، در محیط مسیحیِ اِدِسا، صورت تثبیت‌شده یافت و از سده‌های سوم تا هفتم میلادی به یکی از زبان‌های مهم ادبی و علمی مسیحیان خاور نزدیک بدل شد. حوزهٔ تاریخی آن افزون بر اوسروئنه و میان‌رودان علیا، شمال عراق، به‌ویژه نینوا، شمال‌شرق سوریه، منطقهٔ جزیره و خابور، تور عبدین در جنوب‌شرق آناتولی و ارومیه در شمال‌غرب ایران را دربرمی‌گرفت؛ سپس از طریق شبکه‌های کلیسایی و بازرگانی تا آسیای مرکزی، هند و چین گسترش یافت.از نظر سنت زبانی و کلیسایی، باید میان سریانی شرقی، وابسته به سنت کلیسای شرق و بعدها کلیساهای آشوری و کلدانی، و سریانی غربی، وابسته به کلیساهای ارتدوکس سریانی و سریانی کاتولیک، تمایز گذاشت. این دو حوزه در تلفظ، نشانه‌گذاری واکه‌ها، خط‌گذاری و برخی ویژگی‌های سنت نوشتاری تفاوت دارند. سریانی کلاسیک در دوره‌های بعد عمدتاً زبان ادبی و آیینی باقی ماند و جای خود را در گفتار روزمره به گونه‌های آرامیِ نوین، مانند سورث/سورِیت (Sureth)در حوزهٔ شرقی و طورویو (Ṭuroyo)در حوزهٔ غربی، واگذار کرد. همچنین نباید «سریانی»، «آرامی»، «آشوری» و «کلدانی» را بدون توضیح مترادف کامل یکدیگر دانست؛ این نام‌ها در دوره‌های مختلف بر سطوح متفاوتی از زبان، کلیسا، جغرافیا و هویت قومی دلالت کرده‌اند و کاربرد آنها در میان خود این جوامع نیز یکسان نیست. اهمیت تاریخی سریانیان برای بحث حاضر در آن است که آنان در انتقال، ترجمه و بازآفرینیِ میراث یونانی، ایرانی و هندی، به‌ویژه در پزشکی، فلسفه، منطق و نجوم، نقشی فعال داشتند؛ ازاین‌رو، عربی‌بودن زبان نهاییِ یک متن لزوماً به معنای عرب‌بودنِ خاستگاه فرهنگی یا معرفتیِ آن نیست. نک.: Sebastian P. Brock, “Syriac Language” و “Diaspora,” در Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage؛ نیز “Syriac Language,” Encyclopaedia Iranica؛ و “Syriac Language,” Encyclopaedia Britannica.

[2] **یهودیان** در اینجا به مجموعه‌ای تاریخی، دینی و فرهنگی اشاره دارد، نه به جماعتی یکدست از نظر قومی، زبانی یا سیاسی. حضور گروه‌های اسرائیلی در سرزمین‌های ایرانی را می‌توان دست‌کم از سدهٔ هشتم پیش از میلاد و انتقال بخشی از آنان به «شهرهای ماد» در دورهٔ سارگون دوم آشور پی گرفت؛ اما گسترش مهم‌تر جوامع یهودی در قلمرو ایران پس از فتح بابل به‌دست کوروش بزرگ در ۵۳۹ پیش از میلاد رخ داد. هرچند بخشی از یهودیان بابلی به اورشلیم بازگشتند، گروه‌های بسیاری در میان‌رودان باقی ماندند و برخی نیز در سراسر شاهنشاهی هخامنشی، از بابل و شوش و پارس تا ماد، خراسان، آسیای مرکزی و دیگر نواحی شرقی پراکنده شدند. ازاین‌رو، باید میان یهودیانِ بابل و میان‌رودان، یهودیانِ ساکن فلات ایران و جوامع یهودیِ گسترده در جهان ایرانی تمایز گذاشت؛ هرچند این حوزه‌ها از طریق شبکه‌های دینی، آموزشی، تجاری و خانوادگی پیوندی دیرپا داشتند.

در دورهٔ اسلامی، مراکز دینی یهودیان بابل، به‌ویژه سورا و پومبدیتا و سپس بغداد، بر جوامع یهودی ایران نیز اثرگذار بودند؛ اما یهودیان ایران در شهرها و نواحی گوناگونی چون اصفهان، شیراز، همدان، ری، کاشان، یزد، کرمان، خراسان، مرو، نیشابور، بلخ، بخارا، شوش، اهواز، ارومیه و کردستان زندگی می‌کردند و تجربهٔ تاریخی آنان با توجه به محل سکونت، دورهٔ سیاسی و وضعیت اقتصادی متفاوت بود. از نظر زبانی نیز آنان یکدست نبودند: بسیاری از جوامع، زبان ایرانیِ محل سکونت خود، به‌ویژه گونه‌هایی از فارسی، را به کار می‌بردند و شماری از آثار خود را با خط عبری می‌نوشتند؛ این مجموعهٔ گویش‌ها و متون را معمولاً یهودی ـ فارسی می‌نامند. یهودیان کردستان، برخلاف بسیاری از جوامع فارسی‌زبانِ ایران، به گونه‌هایی از آرامیِ نوین سخن می‌گفتند. بنابراین، «یهودی» در این بحث باید همچون هویتی چندلایه ــ دینی، زبانی، محلی و تاریخی ــ فهمیده شود و نباید زبان، مذهب یا محل سکونت را به‌تنهایی معادل قومیت دانست. نک.: Houman Sarshar, “Judeo-Persian Communities i. Introduction”; Mayer I. Gruber, “Judeo-Persian Communities ii. The Achaemenid Period”; Thamar E. Gindin, “Judeo-Persian Communities viii. Judeo-Persian Language,” Encyclopaedia Iranica

[3] **اندلسی** نسبتی تاریخی ـ جغرافیایی است و به‌طور کلی به افراد، آثار و سنت‌هایی اشاره دارد که به اَندَلُس ((al-Andalus، یعنی سرزمین‌های زیر فرمان مسلمانان در شبه‌جزیرهٔ ایبری، وابسته بوده‌اند؛ این قلمرو در دوره‌های مختلف شامل بخش‌هایی از اسپانیا و پرتغال امروزی می‌شد، اما مرزهای آن ثابت نبود و هرگز در سراسر تاریخ خود تمام شبه‌جزیره را دربرنمی‌گرفت. آغاز حکومت مسلمانان در ایبری معمولاً با فتح ۷۱۱ میلادی پیوند داده می‌شود و آخرین دولت مسلمان، یعنی امارت غرناطه، در ۱۴۹۲ میلادی سقوط کرد.«اندلسی» نام قومیِ یکپارچه‌ای نبود؛ ساکنان اندلس از مسلمانان، مسیحیان و یهودیان تشکیل می‌شدند و مسلمانان نیز از نظر تبار شامل عرب‌ها، بربرهای شمال آفریقا و جمعیت‌های بومیِ ایبری بودند که در طی چند نسل اسلام آوردند. عربی زبان اصلی دیوان، دانش و بخش بزرگی از ادبیات مکتوب بود، اما زبان‌های رومانسِ ایبری، گونه‌های موسوم به مُستعربی ((Mozarabic، زبان‌های بربری، عبری و عربیِ یهودی نیز در این حوزه حضور داشتند. بنابراین، عربی‌نویسیِ یک مؤلف اندلسی به‌تنهایی نشان‌دهندهٔ تبار عربی یا خاستگاه فرهنگیِ عرب نیست؛ همان‌گونه که «اندلسی» نیز صرفاً معادل «عرب» یا «مسلمان» نیست. نک.: Janina M. Safran, Defining Boundaries in al-Andalus: Muslims, Christians, and Jews in Islamic Iberia؛ نیز مدخل‌های “al-Andalus” در Encyclopaedia of Islam و Encyclopaedia Britannica

کتابداری و دسترسی، قرارگرفتنِ آن‌ها در ذیلِ «نگارش‌های عربی» قابلِ فهم است. اما این کارآمدیِ فنی، در سطحِ تاریخ‌نگاری مسئله‌ساز می‌شود. زیرا میانِ دو گزاره فاصله‌ای اساسی وجود دارد:

۱. این اثر **به زبان عربی** نوشته شده است.

۲. این اثر **متعلق به تاریخِ عربی** است.

گذار از گزارهٔ نخست به گزارهٔ دوم، گذار از توصیفِ زبانی به انتسابِ تاریخی و فرهنگی است. و دقیقاً در همین فاصله است که خطرِ حذفِ تفاوت‌ها پدید می‌آید. ممکن است مؤلفی ایرانی باشد، در نهادهای آموزشیِ ایرانی یا ایران‌وابسته تربیت یافته باشد، در افقِ مسائلِ فلسفی یا علمیِ خاصِ خراسانی یا ایرانی کار کرده باشد، از سنت‌های ترجمه و دیوانیِ ایرانی اثر پذیرفته باشد، اما چون اثرش به عربی نوشته شده، در یک طبقه‌بندیِ کلان، در قلمرویی قرار گیرد که در عمل بیشتر با «عربی بودن» تداعی می‌شود تا با «چندفرهنگی بودنِ یک جهانِ مکتوب»؛ و این همان لغزشِ خاموشی است که باید بر آن مکث کرد.[۱۹]

به بیانِ دقیق‌تر، نقدِ ما متوجهِ خودِ کاربردِ زبان به‌عنوانِ یکی از معیارها نیست؛ متوجهِ **غلبهٔ بی‌رقیبِ معیارِ زبان بر سایر معیارهای تعلق** است. اگر زبان، خاستگاهِ فرهنگی، نهادِ تولیدِ دانش، شبکهٔ انتقال، و افقِ مفهومیِ اثر را تحت‌الشعاع قرار دهد، در آن صورت طبقه‌بندی به‌جای آنکه ابزاری برای فهمِ تکثر باشد، به سازوکاری برای همگن‌سازیِ گذشته بدل می‌شود.[۲۰]

۶. حذف از رهگذرِ ادغام: سازوکارِ پنهانِ یک وحدتِ زبانی

یکی از مهم‌ترین دستاوردهای انتقادیِ این فصل، صورت‌بندیِ این حکم است که در پروژه‌ای مانند تاریخ نگارش های عربی حذف، لزوماً از طریقِ انکارِ صریح رخ نمی‌دهد؛ بلکه غالباً از طریقِ **ادغام** صورت می‌گیرد. این صورتِ حذف، پیچیده‌تر و در نتیجه دشوارتر برای تشخیص است. در اینجا کسی وجودِ مؤلفانِ ایرانی را انکار نمی‌کند؛ نامِ آنان، آثارشان، تاریخِ حیاتشان، و گاه نسبتِ جغرافیایی‌شان نیز ذکر می‌شود. اما آنچه به‌تدریج رنگ می‌بازد، «ایرانیت» به‌مثابهٔ یک بسترِ فرهنگی و نهادیِ مولّد است.[۲۱]

این سازوکار را می‌توان در چند گام توضیح داد. نخست، زبانِ عربی به‌عنوانِ ظرفِ اصلیِ نگارش، معیارِ ورود به یک قلمروِ واحد می‌شود. دوم، تکثرِ نهادها، زبان‌های واسط، و شبکه‌های منطقه‌ایِ تولیدِ دانش، در برابرِ این وحدتِ زبانی به حاشیه می‌رود. سوم، در ادراکِ خوانندهٔ بعدی، آنچه به عربی نوشته شده، به‌تدریج «جزئی طبیعی از میراثِ عربی» تلقی می‌شود، حتی اگر پدیدآورندگانِ آن از حیثِ فرهنگی، نهادی و تاریخی در جهانی بسیار متکثرتر زیسته باشند. به این ترتیب، حذف رخ داده است، اما نه از راهِ نفی، بلکه از راهِ جذب‌شدن در یک عنوانِ فراگیر.[۲۲]

ایرادِ اصلیِ این سازوکار در این است که نقشِ ایرانیان را از سطحِ «سوژه‌های نام‌برده» حفظ می‌کند، اما از سطحِ «ساختارِ تولیدِ دانش» می‌زداید. در نتیجه، می‌توان انبوهی از نام‌های ایرانی را در تاریخ نگارش های عربی یافت، بی‌آن‌که از خلالِ ساختارِ خودِ اثر، سهمِ ایران در شکل‌دادن به نهادهای علمی، سنت‌های ترجمه، زیست‌جهانِ دیوانی، و پیوستگی‌های فرهنگیِ جهانِ اسلامی به‌نحوِ بایسته آشکار شود. این همان چیزی است که در این کتاب، در فصل‌های بعد، با شواهدِ موردی به تفصیل بررسی خواهد شد.[۲۳]

۷. نتیجه‌گیری: عظمتِ سزگین و ضرورتِ نقدِ او

اگر بخواهیم در پایانِ این فصل از هرگونه افراط بپرهیزیم، باید دو حکم را هم‌زمان حفظ کنیم. نخست آن‌که فؤاد سزگین یکی از بزرگ‌ترین معمارانِ شناختِ جدید از میراثِ مکتوبِ جهانِ اسلامی است. وسعتِ کار، دقتِ تتبع، و تواناییِ او در تبدیلِ انبوهِ داده‌های پراکنده به طرحی کلان، دستاوردی استثنایی است و بدونِ آن، بخشِ بزرگی از پژوهش‌های معاصر در تاریخِ علم و فرهنگِ اسلامی ممکن نبود. دوم آن‌که همین عظمت، به‌سببِ اقتدارِ مرجعیت‌بخشِ اثرِ او، نقدِ آن را ضروری‌تر می‌کند، نه بی‌وجه‌تر. هرچه دستگاهی مرجع‌تر باشد، سوگیری‌های نهفته در آن نیز اثرگذارتر می‌شود.[۲۴]

از این رو، نقدِ کتاب ِ او نباید به صورتِ انکارِ کارِ سزگین یا فروکاستنِ آن به «اشتباه» فهمیده شود. مسئله این است که پروژهٔ او، با همهٔ قوتش، بر نوعی تقدمِ معیارِ زبانی بنا شده است؛ و این تقدم، در سطحِ تاریخ‌نگاری، می‌تواند به ادغامِ خاموشِ تفاوت‌های فرهنگی بینجامد. در موردِ میراثِ ایرانی، این امر اهمیتی مضاعف دارد، زیرا بسیاری از مهم‌ترین چهره‌ها، نهادها، و جریان‌های معرفتی در جهانِ اسلامی، در بسترهای ایرانی یا ایران‌وابسته شکل گرفته‌اند، اما در روایت‌های زبان‌محور، سهمِ آنان غالباً در وحدتی فراگیر مستهلک می‌شود.[۲۵]

فصلِ حاضر، بنابراین، مقدمه‌ای است بر یک نقدِ مرحله‌مند. در فصل‌های بعد، این حکمِ کلی با مطالعهٔ موردیِ مؤلفان، رشته‌ها، و مدخل‌های مشخص آزموده خواهد شد تا روشن شود که چگونه یک طبقه‌بندیِ به‌ظاهر خنثی، می‌تواند در عمل به نحوی از بازنویسیِ میراث بینجامد؛ بازنویسی‌ای که در آن «عربی» نامِ زبان است، اما در سطحِ ادراکِ تاریخی، به‌تدریج جایِ «جهانِ چندلایهٔ فرهنگی» را می‌گیرد.[۲۶]

فصل دوم

میراثِ ایرانی در آینهٔ طبقه‌بندیِ زبان‌محور

درآمد

اگر در فصل نخست نشان داده شد که تاریخ نگارش‌های عربی فؤاد سزگین را نباید صرفاً فهرستی سترگ از عناوین و مؤلفان دانست، بلکه باید آن را نوعی **معماریِ معرفتیِ گذشته** به‌شمار آورد، اکنون باید از خود پرسید که این معماری، گذشته را چگونه مرئی و چگونه نامرئی می‌کند. مسئله در اینجا صرفاً آن نیست که چه آثاری در این پروژه ثبت شده‌اند، بلکه مهم‌تر آن است که این آثار در چه نظمی کنار هم قرار گرفته‌اند و آن نظم چه نوع درکی از تاریخِ فرهنگ و دانش را به خواننده القا می‌کند. از این حیث، تاریخ نگارش‌های عربی صرفاً ابزارِ مراجعه نیست؛ این اثر، در عینِ ارجاع‌دهی و مستندسازی، به‌نحوی خاموش در شکل‌دادن به افقِ ادراکِ تاریخی نیز مداخله می‌کند.[۱]

در همین‌جا مسئلهٔ اصلیِ این فصل سر برمی‌آورد: **میراثِ ایرانی** در چارچوبی که «زبانِ نگارش» را معیارِ اصلیِ تنظیمِ مواد قرار می‌دهد، چگونه دیده می‌شود؟ یا دقیق‌تر بگوییم: وقتی متنی به عربی نوشته شده، آیا می‌توان آن را بی‌درنگ و بی‌هزینه در ذیلِ «نگارشِ عربی» و سپس، در سطحی عمیق‌تر، در ذیلِ «میراثِ عربی» نشاند؟ این پرسش ظاهراً ساده، در واقع به یکی از بنیادی‌ترین مسائلِ تاریخ‌نگاریِ تمدنِ اسلامی بازمی‌گردد: نسبتِ **زبان** با **بسترِ فرهنگی**، نسبتِ **متن** با **نهادِ مولدِ آن**، و نسبتِ **رسانهٔ بیان** با **هویتِ تاریخیِ تولید**.[۲]

نکتهٔ کانونی آن است که زبان، هرچند یکی از مهم‌ترین عناصرِ سازمان‌دهندهٔ حیاتِ فکری است، به‌خودیِ خود معادلِ تمامِ شرایطِ تاریخیِ تولیدِ متن نیست. یک اثر نه فقط در یک زبان، بلکه در یک محیطِ آموزشی، در یک سنتِ مسئله‌پردازی، در شبکه‌ای از استادان و شاگردان، در نسبت با یک حافظهٔ فرهنگی و در افقِ نهادیِ معیّنی پدید می‌آید. اگر این ساحت‌ها در سایه قرار گیرند و زبان به معیارِ تقریباً کافی برای طبقه‌بندی بدل شود، آن‌گاه آنچه از گذشته به دست می‌آید تصویری **یکدست‌تر، هموارتر و کم‌اصطکاک‌تر** از واقعیتِ تاریخی خواهد بود؛ تصویری که تفاوت‌های درونیِ جهانِ اسلامی را نه لزوماً انکار، بلکه در سطحِ تبیین **جذب و کم‌رنگ** می‌کند.[۳]

در موردِ ایران، این مسئله اهمیتی مضاعف دارد. ایران در تاریخِ تمدنِ اسلامی صرفاً موطنِ شماری از مؤلفانِ نامدار نبود که به عربی یا فارسی نوشته‌اند، بلکه یکی از کانون‌های اصلیِ تولید و بازتولیدِ دانش، ادب، دیوان‌سالاری، ترجمه، تاریخ‌نگاری و تفکرِ سیاسی بود. از سنت‌های دیوانی و انتقالِ ادبِ سیاسیِ ایرانشهری تا سهمِ مراکزِ علمیِ خراسان و ماوراءالنهر و ری و اصفهان و جرجان در پزشکی، ریاضیات، نجوم، کلام، فلسفه و ادب، با یک حوزهٔ تاریخیِ مولد روبه‌روییم، نه با حاشیه‌ای که صرفاً چند چهرهٔ برجسته به جهانِ اسلامی عرضه

کرده باشد.[۴] از همین رو، هر الگویی از طبقه‌بندی که ایران را از «بسترِ تولید» به «مشخصه‌ای فرعی در شرحِ حالِ اشخاص» تنزل دهد، باید موضوعِ نقد قرار گیرد.

در این فصل، کوشش خواهم کرد این مسئله را در چند گام روشن کنم: نخست، باید مفهومِ «میراثِ ایرانی» را از ابهام و ذات‌گرایی برهانیم و آن را به‌صورتِ یک حوزهٔ تاریخی-فرهنگی تعریف کنیم. سپس باید نشان دهیم که ایران را نمی‌توان فقط به زادگاهِ اشخاص یا محلِ پراکندهٔ فعالیتِ آنان تقلیل داد، بلکه باید آن را به‌مثابهٔ یکی از بسترهای نهادی و فرهنگیِ تولیدِ دانش فهمید. در گامِ بعد، لازم است نسبتِ زبانِ عربی با تاریخِ علم و ادبِ اسلامی با دقت بازشناخته شود تا روشن گردد که عربی، اگرچه زبانِ مشترک و مسلطِ بخشِ بزرگی از دانشِ اسلامی بود، نمی‌تواند نامِ یگانهٔ تمامِ میراثی باشد که در آن زبان صورت‌بندی شده است. سرانجام، با صورت‌بندیِ سازوکاری که آن را **«حذف از رهگذرِ ادغام»** می‌نامم، می‌توان نشان داد که چگونه برخی نظام‌های طبقه‌بندی، بی‌آن‌که تفاوت‌ها را صریحاً انکار کنند، آن‌ها را در سطحِ تبیین خنثی و کم‌اثر می‌سازند.[۵]

۱. میراثِ ایرانی: مسئلهٔ تعریف

هر گفت‌وگوی دقیق دربارهٔ سهمِ ایران در تمدنِ اسلامی، پیش از هر چیز محتاجِ روشن‌کردنِ معنای «میراثِ ایرانی» است. این تعبیر، اگر بی‌احتیاط به کار رود، یا به نوعی **ذات‌گراییِ فرهنگی** می‌انجامد یا چنان کش‌دار و مبهم می‌شود که دیگر ارزشِ تحلیلیِ خود را از دست می‌دهد. ذات‌گرایی از آن‌جا پدید می‌آید که گویی «ایرانی» نامِ جوهری ثابت، فرازمانی و فرااجتماعی است که به‌نحوی یکسان در همهٔ نمودهای فکری و ادبیِ منسوب به ایران حضور دارد. در این صورت، تاریخ جای خود را به اسطوره می‌دهد و پیوستگی‌های پیچیدهٔ نهادی، زبانی و اجتماعی در ذیلِ یک «روحِ ایرانی» رازآلود حل می‌شود. در برابرِ این خطر، باید به‌صراحت گفت که مراد از میراثِ ایرانی در این پژوهش، نه یک ذاتِ قومیِ ثابت، بلکه یک **حوزهٔ تاریخی-فرهنگیِ پویا** است.[۶]

این حوزهٔ تاریخی-فرهنگی را باید از خلالِ چند عنصرِ درهم‌تنیده فهمید: تداومِ حافظه‌های جمعی، الگوهای آموزش و انتقال، شبکه‌های نخبگانی، زبان‌های درکار، سنت‌های ادبی و دیوانی، و نیز نسبتِ آن‌ها با کانون‌های جغرافیایی‌ای که در تاریخِ بلندِ ایرانِ فرهنگی نقشی محوری داشته‌اند. به این معنا، ایرانی بودن نه با دولت-ملتِ مدرن قابلِ تعریفِ کامل است، نه با قومیت، و نه فقط با زبانِ فارسی. «ایران» در این بحث، نامِ میدانی تاریخی است که در آن شیوه‌های خاصی از ترجمه، کتابت، تفسیر، سیاست‌ورزی، علم‌آموزی، و حفظِ حافظهٔ تاریخی پدید آمده و استمرار یافته است.[۷]

این نکته به‌ویژه از آن رو مهم است که اگر ایران را فقط با مرزهای سیاسیِ متأخر تعریف کنیم، بسیاری از کانون‌های اصلیِ تولیدِ فکر و دانش در تاریخِ اسلامی، از متنِ بحث بیرون می‌افتند: بلخ، بخارا، سمرقند، مرو،

نیشابور، هرات، جرجان، و حتی در دوره‌هایی بغدادِ عباسی که به‌شدت از نیروهای ایرانی و ایران‌تبار و سنت‌های اداری و ترجمانیِ مرتبط با ایران اثر پذیرفته بود، دیگر در جایگاهِ واقعیِ خود دیده نمی‌شوند.[۸] در مقابل، اگر ایران را فقط با زبانِ فارسی یکی بگیریم، بخشِ عظیمی از آثاری که در بسترهای ایرانی و به‌دستِ مؤلفانِ ایرانی به عربی نوشته شده‌اند، از حوزهٔ «میراثِ ایرانی» خارج می‌شوند؛ و این دقیقاً تکرارِ همان لغزشی است که موضوعِ نقدِ ماست.

برای پرهیز از این تقلیل، باید بر **چندزبانی بودنِ میراثِ ایرانی** تأکید کرد. این میراث در دوره‌های مختلف به فارسیِ نو، عربی، و در لایه‌های کهن‌تر، پهلوی و دیگر زبان‌های محلی یا میانجی وابسته بوده است. اما چندزبانی بودن به معنای فقدانِ پیوستگی نیست؛ برعکس، یکی از وجوهِ قوامِ این حوزهٔ فرهنگی آن است که توانسته است در زبان‌های گوناگون سخن بگوید و در عینِ حال، برخی افق‌های مشترکِ مسئله‌پردازی، دیوانی، تاریخی و ادبی را حفظ کند.[۹] از این منظر، عربی‌نویسیِ یک مؤلفِ ایرانی لزوماً نشانهٔ گسستِ او از بسترِ ایرانیِ تولید نیست؛ چه‌بسا برعکس، نشانهٔ حضورِ فعالِ آن بستر در زبانِ علمیِ مشترک باشد.

نمونهٔ ابن‌مقفع در این‌جا روشنگر است. او را نمی‌توان صرفاً نویسنده‌ای عربی‌نویس دانست و از خلالِ این توصیف، همهٔ لایه‌های فرهنگیِ آثارش را توضیح‌داده‌شده تلقی کرد. ترجمه‌ها و تألیف‌های او، به‌ویژه در انتقالِ کلیله و دمنه و ادبِ دیوانی و سیاسی، در منطقه‌ای از تلاقیِ عربی و ایرانی پدید آمدند؛ منطقه‌ای که در آن، نه فقط زبانی دیگر به کار گرفته شد، بلکه منطقِ ترجمه، گزینش، و بازآراییِ فرهنگی نیز در کار بود.[۱۰] همین مثالِ کوتاه کافی است تا روشن شود که «زبانِ متن» و «بسترِ میراث» دو امرِ هم‌پوشان ولی نامتقارن‌اند.

از همین‌جا می‌توان نتیجه گرفت که میراثِ ایرانی را باید در سطحی بالاتر از زبانِ منفرد تعریف کرد: نه به‌منزلهٔ مجموعه‌ای بسته و خالص، بلکه به‌مثابهٔ شبکه‌ای تاریخی از نهادها، حافظه‌ها، سنت‌ها، و کنشگران که در نسبت با حوزهٔ ایرانِ فرهنگی، صورت‌های معیّنی از دانش و ادب را پدید آورده‌اند. چنین تعریفی نه به دامِ ملی‌گراییِ پسینی می‌افتد و نه ایران را در مهِ ابهام رها می‌کند؛ بلکه امکان می‌دهد سهمِ ایران در تمدنِ اسلامی را با دقتی بیشتر و با مفهومی تحلیل‌پذیرتر توضیح دهیم.[۱۱]

۲. ایران به‌مثابهٔ بسترِ تولیدِ دانش

یکی از کاستی‌های رایج در بسیاری از روایت‌های کلانِ تاریخِ تمدنِ اسلامی آن است که ایران در آن‌ها غالباً در قالبِ **خاستگاهِ اشخاص** ظاهر می‌شود، نه در مقامِ **بسترِ مولدِ دانش**. در این روایت‌ها نامِ کسانی چون خوارزمی، رازی، فارابی، بیرونی، ابن‌سینا، ثعالبی، یا غزالی می‌آید، و گاه نسبت‌های جغرافیاییِ ایشان نیز ذکر می‌شود؛ اما این نسبت‌ها اغلب کارکردی شرح‌حالی دارند، نه تبیینی. بدین معنا که خواننده می‌فهمد فلان

دانشمند اهلِ ری یا بخارا یا خوارزم بوده است، اما کمتر درمی‌یابد که این شهرها و نواحی چه نقشِ فعالی در ساختنِ میدانِ دانشیِ او داشته‌اند.[۱۲]

حال آن‌که تاریخِ علم و ادب را نمی‌توان از خلالِ افرادِ منفرد توضیح داد، حتی اگر این افراد استثنایی باشند. هر متن درونِ یک شبکهٔ اجتماعی و نهادی تولید می‌شود: در حلقه‌های درس، در نظام‌های اجازه و روایت، در حمایت‌های درباری، در اقتصادِ کتاب و نسخه، در سنت‌های ترجمه و تلخیص و شرح، و در افقِ مشترکی از مسائل و پرسش‌ها. اگر این شبکه‌ها را از نظر دور بداریم، آنچه باقی می‌ماند مجموعه‌ای از نابغه‌هاست که گویی هر یک مستقل از بسترِ تاریخیِ خود پدید آمده‌اند. این نوع روایت از نظرِ روش‌شناختی فریبنده است، زیرا هم اسامیِ بزرگ را حفظ می‌کند و هم از دشواریِ تحلیلِ ساختارها می‌گریزد.[۱۳]

ایران، به‌ویژه از سده‌های نخست تا میانهٔ تمدنِ اسلامی، یکی از مهم‌ترین محیط‌های شکل‌گیریِ چنین شبکه‌هایی بود. سنت‌های اداری و دیوانیِ ایرانِ پیشااسلامی در دستگاهِ خلافتِ عباسی جذب و بازترکیب شدند؛ مراکزِ علمیِ شرقِ اسلامی در خراسان و ماوراءالنهر و ری و اصفهان و جرجان، در تکاملِ علومِ عقلی و نقلی نقشی بنیادی ایفا کردند؛ و سنت‌های تاریخ‌نگاری، ادب، پزشکی و نجوم در این محیط‌ها نه فقط تداوم یافت، بلکه به صورتی تازه در زبانِ عربی بازآرایی شد.[۱۴] هنگامی که از ایران سخن می‌گوییم، از مجموعه‌ای از شهرها، نهادها، خاندان‌های علمی، کاتبان، مترجمان، پزشکان، منجمان و متکلمان سخن می‌گوییم که به‌طور بالفعل در تولیدِ دانشی که امروز «اسلامی» می‌نامیم مشارکت داشتند.

نمونهٔ بیرونی در این زمینه به‌غایت گویاست. بیرونی صرفاً یک «دانشمندِ مسلمانِ عربی‌نویس» نبود؛ او محصولِ شبکه‌ای از مناسباتِ علمی، رصدی، ریاضی و جغرافیایی در خوارزم و محیط‌های شرقِ اسلامی بود. آثارِ او به عربی نوشته شده‌اند، اما پرسش‌هایی که می‌پرسد، شیوهٔ گردآوریِ داده‌ها، دقت در سنجش‌های نجومی و زمانی، و حساسیت به تفاوتِ تقاویم و سنت‌های علمی، همه در بستری شکل گرفته‌اند که فهمِ آن بدونِ توجه به کانون‌های دانشیِ ایرانِ شرقی ناقص می‌ماند.[۱۵] در این‌جا، عربی زبانِ بیان است، اما تاریخِ تکوینِ مسئله‌ها را نمی‌توان فقط از خلالِ زبان توضیح داد.

نمونهٔ ابن‌سینا نیز، هرچند شهرتِ او غالباً چنان فراگیر است که زمینهٔ تاریخی‌اش را می‌پوشاند، همین نکته را تأیید می‌کند. ابن‌سینا در محیطِ سامانیان و سپس در شبکه‌های سیاسی و علمیِ شرقِ اسلامی پرورش یافت؛ محیطی که در آن پیوندِ دیوان، علم، پزشکی، فلسفه و حمایتِ سیاسی به‌شیوه‌ای خاص صورت‌بندی شده بود.[۱۶] اگر او را فقط مؤلفِ متونِ فلسفی و پزشکیِ عربی بدانیم، بخشی از حقیقت را گفته‌ایم؛ اما اگر نپرسیم که این صورت از عقلانیتِ فلسفی در چه میدانِ اجتماعی و نهادی رشد کرده، در واقع مهم‌ترین لایهٔ تبیین را حذف کرده‌ایم.

از این‌رو باید بر این اصل پای فشرد که **ایران یک نسبتِ صرفاً جغرافیایی با مؤلفان ندارد، بلکه نسبتِ مولد با میدان‌های دانشیِ آنان دارد**. این میدان‌ها، به تعبیر جامعه‌شناختی، مجموعه‌ای از امکان‌ها و محدودیت‌ها، عادت‌واره‌ها، معیارهای اعتبار، و سرمایه‌های فرهنگی را در اختیارِ کنشگران می‌گذارند.[۱۷] درست در همین سطح است که طبقه‌بندیِ زبان‌محور دچار کاستی می‌شود: چون می‌تواند نام‌ها را ثبت کند، اما معمولاً از توضیحِ میدان‌هایی که آن نام‌ها در آن معنا پیدا می‌کنند بازمی‌ماند.

۳. عربی به‌مثابهٔ زبانِ علم، نه نامِ یگانهٔ میراث

برای نقدِ طبقه‌بندیِ زبان‌محور، نخست باید از هرگونه ساده‌انگاری در بابِ نقشِ عربی پرهیز کرد. عربی بی‌تردید یکی از بزرگ‌ترین زبان‌های تمدنیِ تاریخِ میانه است. زبانِ قرآن، فقه، حدیث، تفسیر، کلام، فلسفه، پزشکی، ریاضیات، نجوم، و بخشِ اعظمِ مکاتبات و مباحثاتِ علمی در جهانِ اسلامی، برای قرن‌های متمادی عربی بود. این جایگاه نه صرفاً بر اثرِ زورِ سیاسی، بلکه بر اثرِ پیوندِ اقتدارِ دینی، سازمانِ آموزشی، نیازِ ارتباطیِ فرامنطقه‌ای، و انباشتِ تدریجیِ متون و تفاسیر تثبیت شد.[۱۸] از این حیث، هیچ تحلیلِ منصفانه‌ای نمی‌تواند نقشِ مرکزیِ عربی را انکار کند.

اما به رسمیت‌شناختنِ این مرکزیت با یک لغزشِ مفهومی نباید خلط شود؛ لغزشی که از «عربی بودنِ زبانِ متن» به «عربی بودنِ تمامِ هویتِ میراث» می‌رسد. زبان، هرچند ظرفِ معناست، تمامِ تاریخِ معنا نیست. متن در زبان نوشته می‌شود، اما در زبانِ تنها پدید نمی‌آید. پشتِ هر متن، مجموعه‌ای از نهادها، حافظه‌ها، ترجمه‌ها، رقابت‌ها، منابعِ پیشین، و شیوه‌های آموزش و مناظره قرار دارد.[۱۹] به همین سبب، عربی‌بودنِ قانون ابن‌سینا یا الآثار الباقیه بیرونی یا آثارِ رازی، ما را از پرسش دربارهٔ میدانِ اجتماعی و فرهنگیِ مولدِ آن‌ها بی‌نیاز نمی‌کند.

اگر از قیاس‌های تاریخِ فکریِ دیگر مدد بگیریم، مسئله روشن‌تر می‌شود. همان‌گونه که لاتینی‌بودنِ بسیاری از متونِ اروپای قرونِ وسطی و رنسانس، آن‌ها را از بافت‌های ایتالیایی، فرانسوی، آلمانی یا انگلیسیِ خود جدا نمی‌کند، عربی بودنِ متن نیز به‌خودیِ خود تمامِ نسبت‌های منطقه‌ای و فرهنگیِ آن را تعیین نمی‌کند.[۲۰] لاتینی در اروپا زبانِ کلیسا، دانشگاه و دانش بود، اما هیچ مورخِ دقیقی از این واقعیت نتیجه نمی‌گیرد که همهٔ آن میراث را باید صرفاً برحسبِ زبانِ لاتینی فهمید و از بسترهای ملی، شهری، نهادی و فکریِ آن چشم پوشید. در موردِ عربی نیز باید همین احتیاط را حفظ کرد.

در این‌جا نمونهٔ حمزه اصفهانی نیز شایانِ ذکر است. او به عربی می‌نویسد، اما دغدغهٔ بازیابیِ تاریخ و نسب و حافظهٔ ایران در آثارش حضوری آشکار دارد. عربی در این‌جا نه نشانهٔ نفیِ افقِ ایرانی، بلکه ابزاری برای صورت‌بندی و انتقالِ بخشی از آن افق است.[۲۱] اگر کسی فقط به زبانِ نگارش بنگرد، ممکن است آثارِ او را

بی‌درنگ در مجموعهٔ عامِ «نگارشِ عربی» بنشاند؛ اما این طبقه‌بندی به‌تنهایی هیچ توضیحی دربارهٔ نیروی حافظهٔ ایرانی در متنِ او به دست نمی‌دهد.

از این‌رو، باید بر تمایزِ مهمی اصرار کرد: **عربی، زبانِ علم و ادب و دین در بخشِ بزرگی از جهانِ اسلامی بود؛ اما نامِ یگانه و کافیِ تمامِ میراثی که در این زبان تولید شده نبود.** هنگامی که این تمایز فرو می‌ریزد، عنوانِ زبانی به‌تدریج به عنوانی تمدنی و سپس به عنوانی فراگیر بدل می‌شود؛ عنوانی که در ذیلِ آن، کثرتِ درونیِ جهانِ اسلامی—از ایران و شام و مصر گرفته تا اندلس و ماوراءالنهر—صورتِ کمابیش همگنی پیدا می‌کند.[۲۲] این همگن‌سازی لزوماً ایدئولوژیک و آگاهانه نیست؛ اما آثارِ معرفتیِ آن عمیق و پایدار است.

۴. سازوکارِ حذف از رهگذرِ ادغام

اکنون می‌توان مدعای این فصل را با دقتِ بیشتری صورت‌بندی کرد. سخن بر سرِ آن نیست که در آثاری چون تاریخ نگارش‌های عربی نامِ مؤلفانِ ایرانی حذف شده یا از آثارِ آنان یاد نشده است. برعکس، یکی از عظمت‌های کارِ سزگین همین است که انبوهی از نام‌ها، نسخه‌ها، و آثار را با دقتی کم‌نظیر ثبت کرده است. بنابراین، اگر از «حذف» سخن می‌گوییم، مراد حذفِ فیزیکیِ داده‌ها یا سکوتِ مطلق دربارهٔ اشخاص نیست. مسئله در سطحی عمیق‌تر رخ می‌دهد: در سطحِ **نحوهٔ نظم‌بخشی و افقِ تفسیر**.[۲۳]

برای توضیحِ این وضعیت، تعبیرِ **«حذف از رهگذرِ ادغام»** سودمندتر از تعبیرهایی چون طرد یا انکار است. در این سازوکار، تفاوت‌ها نه با بیرون‌نهادنِ صریح، بلکه با جذب‌شدن در یک کلِّ از پیش‌تعریف‌شده کم‌اثر می‌شوند. شخص حضور دارد، متن حضور دارد، حتی گاه نسبتِ جغرافیاییِ او نیز ذکر می‌شود؛ اما دستگاهِ طبقه‌بندی چنان سامان یافته که این نسبت‌ها در سطحِ نهاییِ معنا و روایت، نقشِ تعیین‌کننده پیدا نمی‌کنند.[۲۴] در نتیجه، آنچه باقی می‌ماند حضورِ نام‌هاست، نه حضورِ میدان‌های تاریخیِ سازندهٔ آن‌ها.

این فرآیند را می‌توان در چند حرکتِ پیاپی تحلیل کرد. نخست، زبان به‌عنوانِ طبیعی‌ترین و بدیهی‌ترین معیارِ نظم‌بخشی برگزیده می‌شود. دوم، همهٔ آثاری که در این زبان نوشته شده‌اند ذیلِ عنوانی واحد گرد می‌آیند. سوم، تفاوت‌های مربوط به منشأِ فرهنگی، شبکهٔ آموزشی، نهادِ تولید، سنتِ ترجمه یا حافظهٔ تاریخی، به اطلاعاتی حاشیه‌ای فروکاسته می‌شوند. چهارم، خواننده یا پژوهشگر به‌تدریج گذشته را در همان قالبِ از پیش‌سامان‌یافته می‌بیند و آن نظم را نه یکی از نظم‌های ممکن، بلکه نظمی طبیعی و بدیهی تلقی می‌کند.[۲۵]

در موردِ ایران، این سازوکار نتایجی روشن دارد. مؤلفانی چون ابن‌مقفع، رازی، بیرونی، ابن‌سینا، ثعالبی یا حمزه اصفهانی در مجموعهٔ میراثِ عربی حضور دارند، اما این حضور لزوماً به معنای دیده‌شدنِ کیفیتِ تاریخیِ ایرانیِ آثارشان نیست. آنچه کمتر دیده می‌شود، آن لایه‌ای است که در آن ایران نه به‌مثابهٔ صفتِ ثانویِ یک مؤلف، بلکه به‌مثابهٔ محیطِ زندهٔ تولید و بازتولیدِ دانش عمل می‌کند: از دیوان و ترجمه و تاریخ‌نگاری تا پزشکی،

نجوم، فلسفه و ادب.[۲۶] به بیانِ دیگر، ادغامِ این آثار در یک واحدِ زبانیِ کلان، در عینِ آن‌که از حیثِ کتاب‌شناختی سودمند است، از حیثِ تاریخ‌نگارانه می‌تواند به تقلیلِ تفاوت‌ها بینجامد.

نمونهٔ ابن‌مقفع بار دیگر در این‌جا گویای مطلب است. اگر او را صرفاً یکی از نویسندگانِ عربی‌نویسِ سدهٔ دوم هجری ببینیم، چیزی مهم از دست می‌رود: نقشِ او در انتقال و بازآراییِ ادبِ سیاسی و حکمیِ ایرانی در قالبی عربی. در این‌جا حذف از طریقِ نادیده‌گرفتنِ نامِ او رخ نمی‌دهد، بلکه از طریقِ کم‌رنگ‌کردنِ معنای میانجی‌گرانهٔ تاریخیِ کارِ او رخ می‌دهد.[۲۷] همین الگو را، با درجات و صورت‌های متفاوت، می‌توان در موردِ دیگر چهره‌ها نیز مشاهده کرد.

۵. پیامدهای طبقه‌بندیِ زبان‌محور برای فهمِ تاریخِ فرهنگیِ ایران

اگر سازوکارِ حذف از رهگذرِ ادغام را بپذیریم، آنگاه باید پیامدهای آن را در سطحِ تاریخ‌نگاریِ ایران به‌دقت بشناسیم. نخستین پیامد، **جابه‌جاییِ سطحِ تحلیل** است: از سطحِ ساختارها و محیط‌ها به سطحِ افراد و آثار. وقتی ایران دیگر به‌منزلهٔ یک بسترِ نهادی و فرهنگیِ مولد دیده نمی‌شود، سهمِ آن نیز به حضورِ افرادِ برجسته فروکاسته می‌شود. در چنین روایتی، رازی و بیرونی و ابن‌سینا و ثعالبی حضور دارند، اما ایران به‌عنوانِ شرطِ امکانِ ظهورِ اینان و استمرارِ سنت‌های مرتبط با آنان، از صحنه کنار می‌رود.[۲۸]

پیامدِ دوم، تضعیفِ فهمِ **چندمرکزیِ تمدنِ اسلامی** است. جهانِ اسلامی هرگز یک کلِّ ساده و تک‌مرکز نبوده است. بغداد، دمشق، قاهره، قرطبه، بخارا، نیشابور، ری، اصفهان، بلخ، مرو و ده‌ها مرکزِ دیگر، هر یک در برهه‌هایی نقشِ فعالی در تولید و توزیعِ دانش و ادب داشته‌اند. اگر همهٔ این کثرتِ تاریخی در ذیلِ عنوانی زبانی یکدست شود، آنگاه این چندمرکزی‌بودنِ واقعی جای خود را به تصویری هموارتر و کم‌تنش‌تر از تاریخ می‌دهد.[۲۹] زیانِ این امر فقط نظری نیست؛ این تصویر بر نحوهٔ آموزش و داوریِ علمی نیز اثر می‌گذارد.

پیامدِ سوم، تأثیر بر **حافظهٔ دانشگاهی و عمومی** است. پروژه‌های بزرگِ کتاب‌شناختی و مرجع، فقط داده گرد نمی‌آورند؛ آن‌ها از طریقِ شیوهٔ دسته‌بندی و ارجاع، افقِ آنچه را پژوهشگر «مهم»، «بدیهی» یا «قابلِ پرسش» می‌داند، شکل می‌دهند. از همین رو، اگر نظمِ زبان‌محور در آثارِ مرجع تثبیت شود، نسل‌های بعدیِ پژوهشگران نیز ناخواسته با همان لنز به میراث می‌نگرند.[۳۰] در نتیجه، پرسش‌هایی چون «نهادهای علمیِ ایران چه نقشی در تکوینِ علومِ عربی داشتند؟» یا «چه رابطه‌ای میانِ سنت‌های تاریخ‌نگاریِ ایرانی و نگارشِ عربی برقرار بود؟» کمتر به کانونِ تحقیق راه می‌یابد.

پیامدِ چهارم، محدودشدنِ فهمِ **تاریخِ ترجمه و انتقال** است. تاریخِ دانش در جهانِ اسلامی تا حد زیادی تاریخِ عبور، تبدیل، اقتباس، تلخیص، ترجمه و بازتفسیر است. ایران در این میان، یکی از مهم‌ترین حوزه‌های میانجی‌گری بود: هم در انتقالِ میراثِ ایرانیِ پیشااسلامی، هم در مشارکت در جنبشِ ترجمهٔ یونانی-سریانی-

عربی، و هم در بازآفرینیِ این مواد در سنت‌های تازه.[۳۱] اگر طبقه‌بندی از آغاز بر یک معیارِ زبانیِ غالب استوار شود، این پویایی‌های انتقالی و میانجی‌گرانه کمتر در مرکزِ توجه قرار می‌گیرند.

پیامدِ پنجم، تأثیر بر **خودِ مفهومِ ایران در تاریخ‌نگاری** است. در این وضعیت، ایران یا به یک نشانهٔ جغرافیاییِ فرعی در شرحِ حالِ مؤلفان بدل می‌شود، یا به حوزه‌ای که سهمِ آن فقط در مقامِ «مادهٔ خام» برای سنتی دیگر تصور می‌گردد. هر دو صورت نارساست. ایران نه صرفاً محلِ تولیدِ موادِ اولیه بود و نه صرفاً زادگاهِ چند نابغه؛ بلکه یکی از کانون‌های فعالِ صورت‌بندیِ مجددِ دانش و ادب در تمدنِ اسلامی بود.[۳۲] از دست‌رفتنِ این تشخیص، به‌معنای از دست‌رفتنِ بخشِ مهمی از تاریخِ واقعیِ فرهنگِ اسلامی است.

۶. نتیجه‌گیری

آنچه در این فصل کوشیده شد روشن شود، این است که مسئلهٔ اصلی در نقدِ تاریخ نگارش‌های عربی نه انکارِ عظمتِ کارِ سزگین است و نه انکارِ جایگاهِ تاریخیِ زبانِ عربی. ارزشِ تتبعِ او، وسعتِ دایرهٔ جست‌وجو، و نقشِ اثرش در احیای بسیاری از نام‌ها و آثار، تردیدبردار نیست. اما همین عظمت نباید مانعِ دیدنِ منطقِ طبقه‌بندیِ اثر شود؛ منطقی که در آن، **زبانِ نگارش** چنان جایگاهی می‌یابد که می‌تواند سایر لایه‌های تاریخیِ میراث را در سطحِ روایتِ کلان کم‌اثر سازد.[۳۳]

در موردِ ایران، این منطق به شکلی خاص عمل می‌کند. ایران در این نظمِ دانشی حذفِ مطلق نمی‌شود؛ نام‌هایش هست، مؤلفانش هستند، آثارش ثبت شده‌اند. اما آنچه تضعیف می‌شود، درکِ ایران به‌مثابهٔ **بسترِ مولدِ دانش و ادب** است. به‌جای آن‌که ایران یکی از محورهای فعالِ تاریخِ تمدنِ اسلامی دیده شود، به‌تدریج به مجموعه‌ای از وابستگی‌های شرح‌حالی، نسبت‌های جغرافیایی، یا استثناهای فردی فروکاسته می‌شود.[۳۴] این همان چیزی است که از آن با عنوانِ «حذف از رهگذرِ ادغام» یاد کردیم: حذفِ تفاوت نه با طردِ آشکار، بلکه با جذبِ آن در واحدی فراگیر که قدرتِ توضیحِ تفاوت‌ها را از میان می‌برد.

بر این اساس، اگر قرار است خوانشی دقیق‌تر و منصفانه‌تر از میراثِ مکتوبِ جهانِ اسلامی به دست دهیم، ناگزیریم میانِ **زبانِ نگارش، بسترِ فرهنگی، نهادِ تولید، افقِ تاریخی و شبکه‌های انتقال** تمایز بگذاریم. فقط از خلالِ این تمایزهاست که می‌توان فهمید چرا عربی‌بودنِ زبانِ یک متن، به‌خودیِ خود برای تعیینِ تمامِ هویتِ تاریخیِ آن کافی نیست. و فقط از همین راه است که می‌توان سهمِ ایران را نه در مقامِ حاشیه‌ای بر «میراثِ عربی»، بلکه در مقامِ یکی از عناصرِ سازندهٔ استخوان‌بندیِ تمدنِ اسلامی بازشناخت.[۳۵]

فصلِ بعدی این استدلال را از سطحِ صورت‌بندیِ مفهومی به سطحِ شواهدِ جزئی‌تر خواهد برد. آن‌جا خواهیم دید که در موردِ شماری از مؤلفان و متون، چگونه زبانِ عربی در سطحِ ظاهر، لایه‌هایی از بسترِ ایرانی را

می‌پوشاند؛ و چگونه با بازسازیِ آن بسترها می‌توان تصویری پیچیده‌تر، دقیق‌تر و تاریخاً وفادارتر از میراثِ مکتوبِ اسلامی به دست داد.[۳۶]

فصل سوم: مطالعه‌های موردی؛ مؤلفان، متون، و بسترهای ناپیدا

درآمد

در دو فصلِ پیشین، کوشیدیم منطقِ کلیِ دستگاهِ فؤاد سزگین را از حیثِ روش‌شناسی و افقِ طبقه‌بندی بازسازی کنیم و نشان دهیم که مسئله در کتابِ سزگین نه صرفِ گردآوریِ آثار و نه حتی دقتِ چشمگیرِ کتاب‌شناختیِ آن، بلکه نوعِ نسبت‌گذاریِ میانِ **زبانِ اثر** و **هویتِ تاریخیِ میراث** است. اکنون در این فصل، آن دعویِ نظری را به میدانِ مصادیق می‌آوریم. مقصود، آن نیست که با چند مثالِ گزینشی بر یک حکمِ از پیش‌ساخته مهرِ تأیید زنیم؛ بلکه برعکس، می‌خواهیم از خلالِ دوازده مطالعهٔ موردی نشان دهیم که چگونه در خودِ عملِ طبقه‌بندی، نوعی جابه‌جاییِ معنایی رخ می‌دهد: آنچه در بسترِ نهادی، فرهنگی و تاریخیِ ایران پدید آمده، به محضِ ورود به منظومهٔ سزگین، ذیلِ عنوانِ عامِ «نگارشِ عربی» در می‌آید و بدین‌سان، تفاوتِ منشأ، جهت‌گیری و کارکردِ تمدنیِ آن، یا کم‌رنگ می‌شود یا یکسره از نظر پنهان می‌ماند.

در اینجا باید بر یک تمایزِ اساسی تأکید کرد. مسئلهٔ ما این نیست که چرا سزگین مؤلفانی را که به عربی نوشته‌اند در تاریخِ نگارش‌های عربی آورده است؛ این کار از حیثِ صورت، بدیهی می‌نماید. مسئله آن است که آیا «عربی بودنِ زبانِ اثر» به‌خودیِ خود برای تعیینِ جایگاهِ تاریخی و فرهنگیِ آن کافی است؟ آیا می‌توان ابن‌مقفع، حمزهٔ اصفهانی، بیرونی یا مسکویه را صرفاً با تکیه بر زبانِ نگارش‌شان در سنتی قرار داد که گویی از حیثِ خاستگاهِ تخیل، مسئله، حافظه و نهاد، همگن و یگانه است؟ به بیانِ دیگر، نقدِ ما متوجهِ نوعی **هژمونیِ معیارِ زبانی** است؛ معیاری که در آن، زبان از «رسانهٔ بیان» به «ملاکِ انتسابِ تمدنی» بدل می‌شود.

برای آنکه این مدعا در سطحِ کلی و انتزاعی باقی نماند، فصلِ حاضر در چهار بخش سامان یافته است. در بخشِ نخست، به سه چهره می‌پردازیم که در مرزِ **ادب، ترجمه و سیاست** ایستاده‌اند و نشان می‌دهیم که چگونه طبقه‌بندیِ آنان ذیلِ «ادبِ عربی» یا «ترجمه» سبب می‌شود پروژهٔ انتقالِ عقلانیتِ سیاسی و دیوانیِ ایرانشهری به حاشیه رود. در بخشِ دوم، به چهار مورخ و ادیبِ تاریخ‌نگار می‌پردازیم که کارشان حفظ و بازسازیِ حافظهٔ ایرانِ پیشااسلامی در زبانِ عربی است. در بخشِ سوم، سه دانشمندِ بزرگ را بررسی می‌کنیم تا آشکار شود که در علومِ دقیقه نیز مسئله فقط «زبانِ اثر» نیست، بلکه پیوندِ دانش با نهادها، سنت‌های آموزشی و افق‌های بومیِ تولیدِ معرفت است. و سرانجام در بخشِ چهارم، دو چهرهٔ کلیدی را می‌کاویم که یکی به‌مثابهٔ آرشیودارِ میراث و دیگری به‌منزلهٔ بازسازِ حکمتِ ایرانشهری عمل می‌کند. حاصلِ این دوازده مطالعه، به گمانِ ما، الگوی نسبتاً روشنی از سازوکارِ حذف به دست می‌دهد: **حذف نه از راهِ انکار، بلکه از راهِ ادغام**.

بخش نخست: ادب، ترجمه، و انتقالِ عقلانیتِ سیاسی

۱. ابن‌مقفع[1]؛ از انتقالِ حکمتِ مُلک تا تقلیل به نثرِ ادبی

هیچ نامی به‌اندازهٔ عبدالله بن‌مقفع برای فهمِ مسئلهٔ این کتاب تعیین‌کننده نیست. او از یک‌سو از مشهورترین نثرنویسانِ عربی در سدهٔ دوم هجری است و از سوی دیگر، یکی از اصلی‌ترین واسطه‌های انتقالِ سنتِ سیاسی و اخلاقیِ ایرانِ ساسانی به درونِ نظمِ اسلامیِ نوظهور. سزگین در جلدِ نخستِ کتابش، ابن‌مقفع را در شمارِ نویسندگانِ ادب و مترجمانِ متونِ پهلوی به عربی می‌آورد و آثارِ او را با دقتِ معمولِ خود فهرست می‌کند.[۱] این ثبت از حیثِ کتاب‌شناختی البته ضروری است؛ اما مسئله از آنجا آغاز می‌شود که همین جای‌دادنِ او در بندِ «ادب» عملاً افقِ سیاسی و نهادیِ کارِ او را فرو می‌پوشاند.

ابن‌مقفع فقط مترجمِ کلیله و دمنه نبود. او حاملِ نوعی عقلانیتِ دیوانی و آدابِ سلطنت بود که از دلِ تجربهٔ دولتِ ساسانی برآمده بود و در آثارِ او، خاصه در الأدب الکبیر و الأدب الصغیر، به صورتی بازپرداخت‌شده برای نخبگانِ دولتِ عباسی عرضه شد.[۲] اگر این آثار را تنها در افقِ «نثرِ هنریِ عربی» یا «ادبِ تعلیمی» ببینیم، وجهِ اصلیِ آن‌ها از دست می‌رود: این متون در واقع دستورِ بازآراییِ نسبتِ سلطان، دبیر، ندیم، و کارگزارِ حکومت‌اند؛ یعنی همان حوزه‌ای که در سنتِ ایرانشهری، پیوندِ دانش و فرمان‌روایی را سامان می‌داد. آنچه در اینجا به زبانِ عربی بیان می‌شود، صرفاً «محتوای قابلِ ترجمه» نیست، بلکه کلِّ یک طرحوارهٔ نهادیِ حکومت‌مندی است.

از این‌رو، اشکالِ دستگاهِ سزگین در بابِ ابن‌مقفع، نه «خطا»یی جزئی، بلکه نوعی **جابجاییِ سطحِ تحلیل** است. در این جابجایی، متن از بسترِ قدرت و نهاد جدا می‌شود و به صورتِ «نمونه‌ای از نثرِ عربی» در می‌آید. در نتیجه، آنچه در ابن‌مقفع به‌مثابهٔ بازنویسیِ سیاستِ شاهی در قالبِ خلافت اهمیت دارد، به مرتبهٔ دوم فرو می‌افتد. این نکته در پژوهش‌های جدید نیز به‌دفعات تأیید شده است: بسیاری از محققان ابن‌مقفع را نه صرفاً ادیب، بلکه میانجیِ انتقالِ **مفهومِ ایرانیِ مُلک** به ادبیاتِ سیاسیِ اسلامی دانسته‌اند.[۳] اگر چنین باشد، قرار دادنِ او در «تاریخِ نگارش‌های عربی» بدون برجسته کردنِ این افق، در عمل به معنای مستحیل ساختنِ تفاوتِ ایرانی در فرمِ زبانیِ عربی است.

---

[1] ابن‌مقفع (روزبه بن دادویه، حدود ۱۰۳–۱۳۹ق/۷۲۱–۷۵۷م) نمونه‌ای روشنگر از محدودیتِ طبقه‌بندیِ صرفاً زبانیِ میراث مکتوبِ اسلامی است. او به عربی نوشت، اما جایگاه تاریخی‌اش را نمی‌توان فقط با زبانِ آثارش توضیح داد: از خاندانِ دبیرانِ ایرانی برخاسته بود، در افقِ اداری و اخلاقیِ برآمده از سنتِ ساسانی می‌اندیشید، و موادّی از میراثِ پهلوی را از راه ترجمه، اقتباس و بازپردازی وارد نثر عربی کرد. کلیله و دمنه، که صورت عربیِ آن بر بنیادِ ترجمه‌ای پهلوی از سنتی هندی سامان یافت، نمونه‌ای ممتاز از این فرایندِ چندمرحله‌ای است؛ متنی که در عربی بازآفریده شد، اما تبارِ معرفتی و مسیرِ انتقالش به زبانِ نهاییِ آن فروکاستنی نیست. بدین‌سان، ابن‌مقفع را باید نه «نویسنده‌ای عرب» صرفاً به دلیل عربی‌نویسی، و نه حاملِ منفعلِ ماده‌ای ایرانی، بلکه کنشگری ایرانی و میانجی دانست که در دگرگونیِ صورت، مخاطب و کارکردِ میراثِ ایرانشهری در جهانِ عباسی سهمی مولّد داشت. نسبت‌دادن آثار او به «نگارش‌های عربی» شاید برای نظم‌دهی کتاب‌شناختی موجه باشد، اما اگر به حکمِ هویت فرهنگی بدل شود، نقشِ سنتِ دبیرانه و سیاسیِ ایرانی و عاملیتِ مترجم ـ نویسنده را از دید پنهان می‌دارد. نک.: Encyclopaedia Iranica, s.vv. “Ebn al-Moqaffaʿ,” “Kalila wa Demna,” and “Adab al-Kabīr.”

۲. سهل بن‌هارون[1]؛ مترجم یا کارگزارِ یک انتقالِ نهادی؟

سهل بن‌هارون نیز از همان سنخِ چهره‌هایی است که در نظام‌های کتاب‌شناختیِ رایج، غالباً قربانیِ برچسب‌های عام می‌شوند. سزگین او را در جلدِ نخست در شمارِ نویسندگان و مترجمانِ ادب و رسائل ذکر می‌کند.[۴] اما سهل را نمی‌توان فقط از خلالِ «متن» شناخت؛ او در قلبِ فرآیندی قرار داشت که به واسطهٔ آن، دانش، تربیتِ دبیری، و فرهنگِ درباری از سنت‌های ایرانی و هلنی به دستگاهِ عباسی انتقال یافت. نسبتِ او با بیت‌الحکمه، با محافلِ ترجمه، و با نهادِ دیوان را نمی‌توان به حاشیه راند و سپس انتظار داشت که معنای تاریخیِ آثارش همچنان محفوظ بماند.

سهل در مقامِ نویسنده و مترجم، به ایجادِ زبانی یاری رساند که در آن، ادب فقط هنرِ کلام نبود، بلکه تکنیکِ تربیتِ نخبگانِ دولت بود. «ادب» در این معنا، نزدیک به آن چیزی است که در سنتِ ساسانی و سپس در آداب‌الملوک، به منزلهٔ صورت‌بندیِ فضیلتِ سیاسی و رفتارِ کارگزاران فهم می‌شد. بدین‌سان، حتی اگر متنِ سهل به عربی است، پرسشِ اصلی این است که **صورتِ مسئله** از کجا آمده است؟ چه نیازی او را برمی‌انگیخت؟ و در کدام بافتِ نهادی این نوشتار معنادار می‌شد؟

طبقه‌بندیِ صرفاً ادبیِ سزگین این ابعاد را خاموش می‌کند. او البته بر پایهٔ منطقِ کارِ خود، حق دارد سهل را ذیلِ نثر و رسائل بیاورد؛ اما از منظرِ تاریخِ فرهنگی، این نحوهٔ جانمایی کافی نیست. زیرا در چنین صورتی، انتقالِ یک سنتِ دبیری و سیاسی به نوعی «فعالیتِ نویسندگی» تقلیل می‌یابد. در اینجا نیز همان الگو تکرار می‌شود: **متن از نهاد جدا می‌شود** و در نتیجه، «ادبِ عربی» همچون ظرفی فراگیر عمل می‌کند که تفاوتِ خاستگاه را می‌بلعد.

۳. خاندانِ نوبخت[2]؛ علمِ نجوم یا فناوریِ مشروعیت؟

---

[1] سهل بن هارون (سهل بن هارون بن راهیون/راهبون الدستمیسانی، د. حدود ۲۱۵ق/۸۳۰م) از ادیبان و نویسندگانِ برجستهٔ ایرانی‌الاصلِ عصر عباسی بود که در بصره و سپس در فضای درباریِ مأمون فعالیت داشت. نسبتِ الدستمیسانی او را به دشتِ میشان/دشت‌میسان در خوزستان پیوند می‌دهد و منابع تراجم، او را به‌صراحت فارسی‌الاصل و در شمار چهره‌های نزدیک به گرایش‌های شعوبی معرفی کرده‌اند؛ یعنی کسانی که در منازعات ادبی و فرهنگیِ سدهٔ دوم و سوم هجری بر شأنِ فرهنگیِ ایرانیان در برابر عرب‌محوریِ غالب تأکید می‌کردند. سهل بیش از آنکه مترجمِ یونانی باشد، ادیب، قصه‌پرداز، خطیب و نویسندهٔ عربی‌نویس بود و آثاری چون النمر والثعلب، ثعلة وعفراء، الوامق والعذراء، الأخوان و رساله‌هایی در تدبیر ملک و سیاست از او یاد شده است. در روایتِ کتابِ حاضر، سهل نمونه‌ای مهم از یک ایرانیِ عربی‌نویس است: نویسنده‌ای که زبانِ آثارش عربی است، اما افقِ فرهنگی، موضع‌گیریِ ادبی و حساسیتِ او به منزلتِ ایرانیان، او را درونِ تاریخِ فرهنگیِ ایرانِ پس از اسلام قرار می‌دهد. نک.: Encyclopaedia Iranica، مدخل Kalīla wa Dimna؛ نیز مدخل‌های مربوط به Bayt al-Ḥikma و سهل بن هارون در منابع تراجم.

[2] خاندانِ نوبخت از مهم‌ترین خاندان‌های ایرانی‌تبارِ بغدادِ عباسی بود که در سده‌های دوم تا چهارم هجری در ستاره‌شناسی، ترجمهٔ آثار پهلوی، کلام امامی و سیاستِ فرهنگیِ خلافت نقش داشت. سرسلسلهٔ خاندان، نوبخت، منجمی ایرانی و در آغاز زرتشتی بود که در دربار منصور عباسی به کار آمد و در تعیین زمان بنای بغداد مشارکت کرد؛ در نسل‌های بعد، به‌ویژه با ابوسهل فضل بن نوبخت و دیگر اعضای خاندان، این تبار در دستگاه خلافت و نیز در محیط شیعیِ امامی نفوذ یافت. نوبختیان را نباید با برمکیان یکی گرفت: برمکیان بیشتر در وزارت و دیوان‌سالاری شناخته می‌شوند، حال آنکه نوبختیان افزون بر حضور در ساخت قدرت، به‌ویژه در انتقال میراث پهلوی و در تحول دانش نجومی و الهیات شیعی سهم داشتند. ازاین‌رو، خاندان نوبخت نمونه‌ای روشن از پیوندِ ایرانی‌بودن، عربی‌نویسی و مشارکت در نهادهای عباسی است. نک.: Sean W. Anthony, “Nawbaḵti Family,” Encyclopaedia Iranica؛ David Pingree, “Abū Sahl Nawbaḵt”; Ihsan Abbas, “Barmakids”; Hugh Kennedy, “Baghdad i. The Iranian Connection,” Encyclopaedia Iranica.

خاندانِ نوبخت نمونه‌ای درخشان از آن دسته خاندان‌های ایرانی‌اند که در مرزِ دانش، قدرت و ایدئولوژی عمل می‌کردند. سزگین نامِ افرادِ این خاندان را عمدتاً در مجلداتِ مربوط به نجوم و احکامِ نجوم ثبت می‌کند.[۵] از حیثِ موضوعی، این امر بی‌وجه نیست؛ نوبختیان واقعاً در زمرهٔ منجمان و اهلِ احکام بودند. اما اگر کارِ آنان فقط «تولیدِ دانشِ نجومی» فهم شود، آن لایهٔ عمیق‌ترِ فعالیت‌شان پوشیده می‌ماند: آنان واسطهٔ انتقالِ نوعی **کیهان‌شناسیِ سلطنت** بودند.

در جهانِ ایرانِ باستان، نسبتِ شاهی با نظمِ کیهانی امری بنیادین بود. مشروعیتِ قدرت، تنها به شمشیر یا نسب بسته نبود، بلکه در پیوند با زمان، اختران، سعد و نحس، و تعبیرِ نظمِ آسمانی فهم می‌شد. وقتی نوبختیان در دستگاهِ عباسی به کار گرفته شدند، صرفاً «منجم» نبودند، بلکه در کارِ ترجمه و بازآراییِ فناوری‌های نمادینِ مشروعیت بودند. تعیینِ زمانِ بنا، تعبیرِ قرانات، و تنظیمِ نسبتِ خلافت با افقِ کیهانی، بخشی از همان کارکرد بود.[۶]

اگر چنین باشد، طبقه‌بندیِ آنان در ذیلِ «نجومِ عربی» یا «احکامِ نجوم» به‌تنهایی کفایت نمی‌کند. زیرا این طبقه‌بندی، کارکردِ ایدئولوژیک و نهادیِ دانش را از آن جدا می‌سازد. در منطقِ سزگین، دانش‌ها غالباً چونان حوزه‌های موضوعی چیده می‌شوند؛ اما در تاریخِ واقعیِ تمدن، دانش همواره در پیوند با نهاد، قدرت و تخیلِ سیاسی عمل می‌کند. نوبختیان نه فقط صاحبانِ متونی در نجوم، بلکه حاملانِ بخشی از حافظهٔ سیاسیِ ایران بودند که در دلِ نظمِ عباسی بازکاربست شد. این همان بُعدی است که در طبقه‌بندیِ زبان‌محور، به‌آسانی ناپیدا می‌شود.

بخش دوم: مورخانِ حافظه؛ بازنوشتِ ایران در زبانِ عربی

۴. حمزهٔ اصفهانی؛ تاریخ‌نگاری به‌مثابهٔ صیانت از تبار

حمزهٔ اصفهانی از مهم‌ترین مصادیقِ این مدعاست که نوشتن به عربی الزاماً به معنای قرار گرفتن در افقِ فرهنگیِ عربی نیست. سزگین او را در جلدِ نخست، در شمارِ مورخان و اهلِ اخبار ذکر می‌کند و آثارش را با همان

[1] حمزهٔ اصفهانی، با نامِ کاملِ ابوعبدالله حمزه بن الحسن اصفهانی، از دانشوران و تاریخ‌نگارانِ بزرگِ ایرانیِ سدهٔ سوم و چهارم هجری بود که به عربی می‌نوشت، اما در آثارش تاریخ، جغرافیا و حافظهٔ ایرانِ پیشااسلامی، به‌ویژه میراث ساسانی، را به‌نحو گسترده حفظ و سامان داد. او احتمالاً در حدود ۲۷۰ق/۸۸۴م زاده شد و بنا بر احتیاطِ پژوهشی، پس از ۳۵۰ق/۹۶۱م درگذشت؛ تاریخ دقیق مرگ او قطعی نیست و گاه ۹۶۱ یا ۹۷۱ میلادی نیز ذکر شده است. مهم‌ترین اثر باقی‌ماندهٔ او تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء است که در آن تاریخِ شاهان و پیامبران را به‌صورتِ سال‌شمارانه تدوین کرد و مواد مهمی از تاریخ و جغرافیای ایران ساسانی را در قالبِ عربی حفظ نمود. او همچنین مؤلفِ کتاب اصفهان، یعنی تاریخ محلیِ اصفهان، بود که اصل آن از میان رفته اما در نقل‌های بعدی از آن بهره گرفته‌اند؛ افزون بر آن، رسالهُ التنبیه علی حدوث التصحیف نیز از اوست، اثری در باب خطاهای کتابتی و تصحیف که برای مطالعهٔ زبان و خط عربی اهمیت دارد. حمزه اصفهانی از این حیث برای بحثِ این کتاب بسیار مهم است که نمونه‌ای روشن از ایرانیِ عربی‌نویس است: مورخی که زبانش عربی است، اما موضوع، منبع و افقِ تاریخیِ او ایران و سنت‌های ایرانی است، و بنابراین در طبقه‌بندیِ صرفاً زبانیِ «نگارش‌های عربی» به‌تمامی فروکاستنی نیست. نک.: Encyclopaedia Iranica, s.vv. “Isfahan v. Local Historiography,” “Maqrizi,” و نیز مدخل‌های مربوط به تاریخ‌نگاری ایرانی

دقتِ ستودنی ثبت می‌نماید.[۷] با این همه، اگر حمزه فقط «مورخی عربی‌نویس» شمرده شود، دقیقاً وجهِ یگانهٔ کارِ او از دست می‌رود. او در اصل، در حالِ **نجات دادنِ یک حافظهٔ فروپاشیده** است.

کارِ حمزه را باید در زمینهٔ بحرانِ انتقالِ میراثِ ساسانی فهمید. پس از فروپاشیِ نظمِ سیاسیِ ساسانی، آنچه در خطر بود صرفاً از میان رفتنِ یک دولت نبود، بلکه انقطاعِ زنجیرهٔ حافظه، نسب، و تفسیرِ گذشته بود. حمزه در آثاری چون تاریخ سنی ملوک الأرض والأنبیاء و دیگر نوشته‌هایش، با اتکا به سنتِ خدای‌نامه و موادِ ایرانی، می‌کوشد این حافظه را به زبانی منتقل کند که در جهانِ جدید امکانِ بقا دارد.[۸] زبانِ عربی در اینجا ابزارِ بقاست، نه شاخصِ هویت.

مشکلِ طبقه‌بندیِ سزگین در این مورد آن است که ساختارِ کتاب‌شناختیِ او، این «نیتِ حافظه‌بانانه» را به سطحِ اول نمی‌آورد. حمزه در کنارِ دیگر مورخانِ عربیِ سده‌های نخست قرار می‌گیرد و در نتیجه، تفاوتِ پروژهٔ او با تاریخ‌نگاریِ خلافت‌محور یا اخبارنگاریِ عمومی کم‌رنگ می‌شود. در حالی که حمزه، برخلافِ بسیاری از مورخانِ عصرِ خود، در پیِ بازگرداندنِ ایران به درونِ تاریخِ جهان است. این «افقِ بازگشت» همان چیزی است که در قالب‌بندیِ زبان‌محور محو می‌شود.

۵. دینوری[1]: اخبار الطوال و روایتی که مرکزِ ثقلش ایران است

دینوری از حیثِ تنوعِ علایق و آثار، شخصیتی چندوجهی است؛ اما در بحثِ حاضر، جایگاهِ او عمدتاً به سببِ الأخبار الطوال اهمیت دارد. سزگین او را نیز در میانِ مورخان می‌آورد.[۹] این طبقه‌بندی در سطحِ عام درست است، اما مسئله آن است که الأخبار الطوال صرفاً یکی از کتاب‌های تاریخِ عمومی نیست. این اثر از حیثِ انتخابِ مواد، نحوهٔ روایت، و توزیعِ اهمیت، واجدِ مرکزِ ثقلی متفاوت است؛ مرکزِ ثقلی که در آن، ایران و سرگذشتِ آن، جایگاهی برجسته دارد.

در تاریخ‌نگاریِ خلافت‌محور، معمولاً محورِ روایت بر پیدایشِ اسلام، فتوحات، سیره، و توالیِ خلفا استوار است. اما در دینوری، وزنِ تاریخِ ایران چنان است که نمی‌توان آن را صرفاً «بخشی از اخبارِ ملل» شمرد. او در واقع به بازآراییِ حافظه‌ای مدد می‌رساند که هنوز گذشتهٔ ساسانی را منبعی معتبر برای فهمِ سیاست و تاریخ می‌داند. از این حیث، زبانِ عربی برای او نه مقصد، بلکه مجرای انتقال است.

[1] دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود دینوری، از دانشورانِ ایرانیِ سدهٔ سوم هجری بود که در ریاضیات، نجوم، گیاه‌شناسی و تاریخ قلم زد و از این حیث نمونه‌ای مهم از دانشمندِ عربی‌نویسِ ایرانی‌تبار به‌شمار می‌آید. او در حدود ۲۲۲ق/۸۳۷م زاده شد و در حدود ۲۸۲ق/۸۹۵م یا اندکی پس از آن درگذشت. مهم‌ترین اثرِ تاریخیِ او الاخبار الطوال است که تاریخِ ایران را از منظر و با حساسیتی نزدیک به سنت‌های ایرانی روایت می‌کند و از معدود آثارِ باقی‌مانده‌ای است که می‌توان آن را در کنار تاریخ‌نگاریِ ایرانیِ عربی‌نویس نهاد. دینوری همچنین کتابِ مهمی در گیاه‌شناسی به نام النبات نوشت. اهمیت او برای بحثِ این کتاب در آن است که نشان می‌دهد «نگارش عربی» لزوماً به معنای «میراث عربی» نیست؛ زیرا مؤلف می‌تواند از نظر تبار، جغرافیای فرهنگی و افق تاریخی در جهان ایرانی قرار داشته باشد، هرچند زبانِ تألیفش عربی باشد. نک.: Encyclopaedia Iranica, s.v. “DĪNAVARĪ, ABŪ ḤANĪFA AḤMAD”; نیز Encyclopaedia Britannica, s.v. “al-Dinawari.”

وقتی سزگین دینوری را در فهرستِ مورخان می‌نشاند، این تفاوتِ ساختاریِ روایت لزوماً از میان نمی‌رود؛ اما در دستگاهِ او برجسته نیز نمی‌شود. درست در همین نقطه است که مسئلهٔ ما رخ می‌نماید: در یک تاریخِ کتاب‌شناختیِ مبتنی بر موضوع و زبان، تفاوتِ «زاویهٔ دید» و «نقطهٔ اتکای حافظه» اغلب به اندازهٔ کافی دیده نمی‌شود. دینوری، در این معنا، فقط مورخ نیست؛ او حاملِ نوعی **جهت‌گیریِ روایيِ ایرانی** در دلِ زبانِ عربی است.

۶. ثعالبی[۱]: ادبِ عربی یا بازپردازیِ خاطرهٔ شاهانِ ایران؟

ابومنصور ثعالبی نیشابوری را سزگین،بسته به آثارش، در حوزه‌های ادب و تاریخ معرفی می‌کند.

[۱۰] این نیز از منظرِ توصیفِ صوریِ آثار درست است. اما دربارهٔ غرر أخبار ملوک الفرس وسیرهم این پرسش ناگزیر پیش می‌آید که آیا واقعاً با «اثری در ادبِ عربی» مواجه‌ایم یا با کوششی آگاهانه برای صیانت از روایتِ ایرانیِ پادشاهی در زبانی که اکنون زبانِ فرادستِ جهانِ اسلامی شده است؟

ثعالبی در این اثر، صرفاً گزارشگرِ قصصِ شاهان نیست. او سنتی از حافظه را بازپردازی می‌کند که در آن، تاریخِ ایران نه حاشیه‌ای بر تاریخِ اسلام، بلکه یکی از ارکانِ تصورِ تمدن است. اگر این اثر را تنها به اعتبارِ زبان و سبک در دستگاهِ «ادبِ عربی» جای دهیم، مهم‌ترین حقیقتِ آن از نظر دور می‌ماند: این متن، محلِ **بازنویسیِ هویتِ تاریخی** است.

البته باید منصف بود؛ سزگین قصدِ حذفِ ایران را ندارد. مسئله در سطحِ نیتِ شخصی نیست، بلکه در سطحِ **معماریِ طبقه‌بندی** است. این معماری به‌گونه‌ای است که اثرِ ثعالبی، به‌جای آنکه چونان نقطهٔ تلاقیِ دو حافظه—ایرانی و عربی—فهم شود، در نهایت به منزلهٔ نمونه‌ای از تولیدِ عربی ثبت می‌شود. چنین است که «ظرفِ زبان» بر «جهانِ درونِ متن» غلبه می‌یابد.

۷. مسعودی[۲]: جهان‌نگریِ ایرانی در جامهٔ مورخِ عربی

---

[۱] ثَعالِبی، ابومنصور عبدالملک بن محمد بن اسماعیل ثعالِبی، از بزرگ‌ترین ادیبان و تذکره‌نویسانِ خراسانِ اسلامی در سده‌های چهارم و پنجم هجری بود که در نیشابور زیست و به عربی نوشت. او در حدود ۳۵۰ق/۹۶۱م زاده شد و در ۴۲۹ق/۱۰۳۹م درگذشت. شهرت او بیش از همه به سببِ مجموعه‌های ادبی و گلچین‌های شاعرانه، مانند یتیمة الدهر و تتمة الیتیمة، و نیز آثارِ لغوی و ادبیِ اوست؛ از جمله ثمار القلوب که در قلمروِ ادب و فقه‌اللغة جای می‌گیرد. ثعالبی نمونه‌ای شاخص از نویسنده‌ای است که از محیطِ فرهنگیِ خراسان برخاسته، در نیشابور بالیده، و در عین عربی‌نویسی، حاملِ حافظهٔ ادبی و شهریِ جهان ایرانیِ شرقی بوده است. از این رو، او برای بحثِ این کتاب اهمیت دارد، زیرا نشان می‌دهد که «عربی‌بودنِ زبان» لزوماً به معنای بیرون‌بودن از تاریخِ فرهنگیِ ایران نیست؛ برعکس، بسیاری از بزرگ‌ترین چهره‌های ادبِ عربی در خراسان و شهرهای ایرانیِ جهان اسلام شکل گرفتند. نک.: ;"Bilal Orfali, "The Works of Abū Manṣūr al-Thaʿālibī (350–429/961–1039)نیز Encyclopaedia Iranica، مدخل‌های مربوط به نیشابور و تاریخ‌نگاریِ دورهٔ اسلامی.

[۲] مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین بن علی بن عبدالله هُذَلی، از برجسته‌ترین مورخان و جغرافی‌دانان سدهٔ چهارم هجری است که در بغداد زاده شد، حدود ۲۷۵ق/۸۹۰م، و در ۳۴۶ق/۹۵۶م در فُسطاط درگذشت. او به سببِ سفرهای بسیار گسترده‌اش ـ از عراق و شام و مصر تا خراسان، فارس، کرمان، سیستان، هند، سواحل خزر و قفقاز ـ یکی از مهم‌ترین شاهدانِ جهانِ اسلامیِ میانه به‌شمار می‌رود. آثارِ بازماندهٔ او، به‌ویژه مروج الذهب و التنبیه و الاشراف، نه صرفاً تاریخ‌نگاریِ رویدادها، بلکه کوششی برای ترسیمِ پیوند میان تاریخ، جغرافیا، قومیت، آیین‌ها و سنت‌های دانشی است. مسعودی هرچند در سنتِ عربی می‌نویسد و در منابعِ نسب‌شناختی غالباً عرب‌تبار معرفی شده، اما از مهم‌ترین ناقلان و سامان‌دهندگانِ میراث ایرانی در تاریخ‌نگاریِ عربی است؛ زیرا در روایت‌های خود به‌طور گسترده از اخبارِ ایران، شاهان ساسانی، جغرافیای فلات ایران و منابع فارسی‌مآب بهره می‌گیرد. از این‌رو، او برای بحثِ این کتاب نمونه‌ای ممتاز است از نویسنده‌ای که «عربی‌نویسی»اش نباید با «عربی‌بودنِ تاریخِ دانشی» یکی گرفته شود، بلکه باید

مسعودی در نگاهِ نخست، شاید از دیگران کمتر «ایرانی» به نظر آید. او مورخی جهان‌گرد و جامع‌نگر است که آثارش افقِ تمدنیِ گسترده‌ای را در بر می‌گیرد. سزگین نیز او را در جایگاهِ طبیعیِ خویش، یعنی میانِ مورخان، می‌نشاند.[۱۱] با این حال، همین ظاهرِ عام و جهان‌وطنی، نباید ما را از این نکته غافل کند که در مروج الذهب و دیگر آثارِ مسعودی، ایران و موادِ ایرانی جایگاهی بسیار فراتر از یک «موضوعِ فرعی» دارند.

پژوهش‌های متعدد نشان داده‌اند که مسعودی از ذخایرِ روایی، دیوانی و تاریخیِ ایرانی بهره‌ای چشمگیر برده است و در تلقیِ او از تاریخِ شاهی، نظمِ جهان، و تداومِ دولت‌ها، نشانه‌های آشناییِ عمیق با سنت‌های ایرانی به‌خوبی پیداست.[۱۲] از این حیث، او را می‌توان در زمرهٔ حاملانِ نوعی «تاریخِ جهان از منظرِ چندمرکزی» دانست؛ تاریخی که در آن، ایران یکی از کانون‌های اصلیِ معناست.

اما در نظامِ سزگین، مسعودی به‌عنوانِ مورخی بزرگ در سنتِ عربی معرفی می‌شود و طبیعی است که چنین نیز باشد. آنچه محلِ نقد است، این است که این طبقه‌بندی نمی‌گذارد به‌قدرِ کافی ببینیم که خودِ شکل‌گیریِ این تاریخِ جهانی، مدیونِ آرشیوها و حافظه‌های غیرعربی، خاصه ایرانی، است. در اینجا باز همان الگو تکرار می‌شود: **منابعِ تولیدِ معنا در پسِ زبانِ بیان پنهان می‌شوند**.

بخش سوم: دانش، نهاد، و مسئلهٔ انتسابِ علمی

۸. خوارزمی؛ ریاضیاتِ عربی یا عقلانیتِ محاسباتیِ ایرانِ شرقی؟

نامِ محمد بن موسی خوارزمی در کتاب تاریخ نگارش های عربی عمدتاً در مجلداتِ مربوط به ریاضیات و نجوم آمده است این امر از جهتِ موضوعی کاملاً روشن است. اما پرسشِ انتقادیِ ما ناظر به همین شیوهٔ موضوع‌بندی است: آیا خوارزمی صرفاً عضوی از «ریاضیاتِ عربی» است، یا باید او را در نسبت با جهانِ اداری، آموزشی و علمیِ خراسان و بغدادِ آغازین فهمید[۱۳]؛ جهانی که در آن سنت‌های هندی، یونانی و ایرانی در هم می‌آمیختند؟

خوارزمی را نمی‌توان از بافتِ دیوانی و محاسباتیِ عصرِ او جدا کرد. حتی اگر برخی دعاویِ کلیشه‌ای دربارهٔ «منشأ خالصاً ایرانیِ جبر» مبالغه‌آمیز باشد، تردیدی نیست که کارِ او در زمینهٔ عدد، حساب، و الگوریتم، با

در شبکهٔ پیچیدهٔ انتقالِ دانش میان ایران، عراق، شام و مصر فهمیده شود.نک.: Encyclopaedia Iranica, s.v. “Masʿudi”; نیز مدخل‌های مربوط به منابع او در همان دانشنامه.

[1] خوارزمی، محمد بن موسی خوارزمی، از بزرگ‌ترین چهره‌های دانشِ محاسباتی در جهانِ اسلامِ آغازین است که در ریاضیات، نجوم و فنونِ حساب جایگاهی بنیادین دارد. او معمولاً در بغدادِ سدهٔ سوم هجری و در پیوند با محیطِ علمیِ خلافت عباسی فهمیده می‌شود، اما اهمیتِ تاریخی‌اش فقط در «عربی‌نویسی» او نیست؛ بلکه در این است که کارِ او در نقطهٔ تلاقیِ سنت‌های هندی، ایرانی و یونانی و در پیوند با دیوان، سنجش، ارث، مساحت و تنظیمِ امور مالی شکل گرفت. از این رو، خوارزمی را باید نه صرفاً به‌عنوان یک ریاضی‌دانِ عربی‌نویس، بلکه به‌مثابهٔ یکی از صورت‌بندی‌کنندگانِ عقلانیتِ محاسباتیِ ایرانِ شرقی در بسترِ زبان عربی دید. در کتاب سزگین، نام او عمدتاً در مجلداتِ مربوط به ریاضیات و نجوم آمده است، اما این طبقه‌بندی اگر بدونِ توجه به بسترِ اجتماعی و نهادیِ تولیدِ دانش خوانده شود، می‌تواند خوارزمی را از جهانِ تاریخیِ واقعی‌اش جدا کند.نک.: برای بحثِ حاضر، مهم‌تر از هر چیز آن است که خوارزمی حاملِ یک سنتِ دانشیِ فراملی در قلمروِ ایرانشهر و بغداد است؛ سنتی که «عربی‌بودنِ متن» را با «غیرعربی‌بودنِ منشأ و افقِ دانش» یکسان نمی‌گیرد.

نیازهای واقعیِ سنجش، دیوان، ارث، مساحت و تنظیمِ امورِ مالی پیوند داشت.[۱۴] این همان چیزی است که می‌توان آن را **عقلانیتِ محاسباتیِ نهادمند** نامید.

طبقه‌بندیِ سزگین، خوارزمی را به‌درستی در تاریخِ ریاضیات ثبت می‌کند، اما در عینِ حال، خطرِ انتزاعِ دانش از بسترِ تولیدِ آن را به همراه دارد. وقتی از «ریاضیاتِ عربی» سخن می‌گوییم، چه‌بسا ناخودآگاه گمان کنیم که با سنتی زبانی و نسبتاً خودبسنده سروکار داریم؛ حال آنکه خوارزمی در نقطهٔ تلاقیِ چندین سنت ایستاده است و نامِ او خود نشانی از پیوندِ ژرفِ این دانش با جغرافیا و تاریخِ ایرانِ شرقی دارد. اگر این بستر نادیده گرفته شود، سهمِ ایرانی در تولیدِ فرمِ علمیِ جدید، به‌صورتِ ضمنی در درونِ برچسبِ «عربی» مستحیل می‌شود.

۹. رازی[1]: پزشکی در زبانِ عربی و تداومِ سنتِ جندی‌شاپور

ابوبکر محمد بن زکریای رازی در مجلداتِ پزشکیِ کتاب ِسزگین جایگاهی برجسته دارد.[۱۵] سزگین با دقتی مثال‌زدنی آثار، شروح و نسخه‌های مربوط به او را ثبت می‌کند. اما در سطحِ تفسیرِ تاریخی، پرسشِ اصلی این است که آیا رازی را باید فقط یکی از بزرگ‌ترین نمایندگانِ «پزشکیِ عربی» دانست، یا آنکه او را باید در استمرارِ سنتی دید که از جندی‌شاپور، از تجربهٔ بیمارستانی و از پیوندِ طب و فلسفه در قلمروهای ایرانی نیرو گرفته بود؟

رازی از آن دسته شخصیت‌هایی است که در آنان، تجربهٔ بالینی، نقدِ اقتدارِ متون، و استقلالِ رأی در هم می‌آمیزد. این منش، فقط محصولِ زبانِ عربی یا انتقالِ یونانیات نیست؛ بلکه در زمینه‌ای شکل می‌گیرد که در آن، نهادِ آموزشِ پزشکی، بیمارستان، و میراثِ ایرانی-هلنیِ درمان حضور دارد.[۱۶] بنابراین، اگر او را صرفاً در چارچوبِ «پزشکیِ عربی» تعریف کنیم، لایه‌ای از تاریخِ اجتماعیِ دانش پنهان می‌ماند.

نقدِ ما در اینجا از جنسی مشابه با نقدِ خوارزمی است. مسئله این نیست که چرا سزگین رازی را در تاریخِ پزشکی آورده، بلکه این است که چرا برچسبِ زبانی-موضوعی به‌گونه‌ای عمل می‌کند که **سنتِ نهادیِ پرورش‌دهندهٔ دانش** از دید پنهان می‌شود. رازی نه تنها به عربی می‌نویسد، بلکه در فضایی می‌نویسد که بدونِ پیشینهٔ ایرانیِ آن، صورتِ خاصِ طبابتِ او نامفهوم می‌ماند.

[1] ابوبکر محمد بن زکریای رازی (حدود ۲۵۱–۳۱۳ق / ۸۶۵–۹۲۵م)، پزشک، فیلسوف، شیمی‌دان و نویسندهٔ بزرگِ ایرانی، زادهٔ ری و از برجسته‌ترین چهره‌های دانشِ تجربی در سده‌های میانی است. او پس از آموزش و کار در ری و بغداد، آثاری فراوان در پزشکی، داروشناسی، شیمی، منطق و فلسفه نگاشت؛ مهم‌ترینِ آن‌ها الحاوی فی الطب، المنصوری فی الطب و رسالهٔ مشهورِ الجدری و الحصبة است. رازی در پزشکی بر مشاهدهٔ بالینی، ثبتِ تجربه، تمایزِ نشانه‌های بیماری و احتیاط در داوری تأکید داشت؛ از همین‌رو، جایگاه او صرفاً در انتقالِ میراثِ یونانی خلاصه نمی‌شود، بلکه در توسعهٔ شیوه‌ای تجربی و بالینی در طب نیز اهمیت دارد.رازی عربی‌نویس بود، اما نسبت‌دادنِ سادهٔ آثار او به «میراث عربی» تفاوتِ میانِ زبانِ علمی، خاستگاهِ فرهنگی، نهادهای درمانی و افقِ دانشی را می‌پوشاند. ریِ سدهٔ سوم هجری، که رازی از آن برخاست، شهری در پیوند با حافظهٔ شهری و پزشکیِ ایرانِ پیش از اسلام، شبکه‌های تجاری و علمیِ خراسان و عراق، و بیمارستان‌ها و مراکز آموزشیِ عصر عباسی بود. بنابراین، رازی را باید در شبکه‌ای چندمنشأ دید: او از دانشِ یونانی بهره گرفت، در زبان عربی نوشت، در بغداد فعالیت کرد، اما در افقِ تاریخی و فرهنگیِ جهانِ ایرانی بالید و دانشِ پزشکی را در آن بازآرایی کرد.نک.: پل کراوس، رسائل فلسفیة لأبي بکر الرازي، بیروت، ۱۹۳۹؛ نیز Peter E. Pormann and Emilie Savage-Smith, Medieval Islamic Medicine, Washington, DC: Georgetown University Press, 2007؛ Encyclopaedia Iranica، ذیلِ «RĀZĪ, ABŪ BAKR MOḤAMMAD B. ZAKARIYĀ»

۱۰. بیرونی[1]: منجم، ریاضی‌دان، یا مورخِ فرهنگ‌ها؟

ابوریحان بیرونی از آن نام‌هایی است که هر نظامِ طبقه‌بندی را به دشواری می‌افکند. سزگین او را در مجلداتِ علومِ ریاضی، نجوم و رشته‌های وابسته می‌آورد.[۱۷] این تصمیم از حیثِ حجمِ آثار و وزنِ علمیِ او موجه است؛ اما خطرِ آن نیز روشن است: بیرونی، در چنین چارچوبی، بیش از هر چیز به صورتِ «دانشمندِ علومِ دقیقه» ظاهر می‌شود، حال آنکه بخشِ مهمی از عظمتِ او در عبور از مرزهای معمولِ علم و در حساسیتِ تاریخی-فرهنگیِ او نهفته است.

الآثار الباقیة فقط کتابی در گاه‌شماری نیست؛ این اثر را می‌توان گونه‌ای تاریخِ مقایسه‌ایِ زمان، شعائر، اعیاد و حافظه‌های جمعی دانست. همچنین تحقیق ما للهند نمونه‌ای کم‌نظیر از کوشش برای فهمِ یک فرهنگ از درونِ منطقِ خودِ آن است. در هر دو اثر، بیرونی صرفاً دانشمند نیست؛ او مورخِ فرهنگ، مقایسه‌گرِ تمدن‌ها، و ناظری است که می‌کوشد تفاوت را بدونِ انحلال در خود بفهمد.[۱۸]از این حیث، محدود کردنِ برجستگیِ او به «نجوم» و «ریاضیات»—هرچند از حیثِ موضوعی قابلِ توجیه—سبب می‌شود آن بُعدِ خاصِ کارِ او در نسبت با تاریخ و فرهنگِ ایران کم‌فروغ گردد. بیرونی در فهمِ تقاویم، جشن‌ها، و حافظهٔ ایرانی جایگاهی کلیدی دارد. در اینجا نیز زبانِ عربی، اگر به‌منزلهٔ تنها معیارِ انتسابِ میراث عمل کند، بخشِ مهمی از مسئله را می‌پوشاند: بیرونی در زبانِ عربی می‌نویسد، اما جهانِ مسئلهٔ او بسیار فراتر از یک سنتِ صرفاً زبانی است.

بخش چهارم: آرشیو، اخلاق، و بازآراییِ حافظهٔ ایرانی

۱۱. ابن‌ندیم[2]: فهرست‌نگاری و مسئلهٔ ادغامِ آرشیوی

---

[1] ابوریحان محمد بن احمد بیرونی (۳۶۲–۴۴۰ق / ۹۷۳–۱۰۴۸م)، دانشمندِ جامع‌الاطرافِ خوارزم، از بزرگ‌ترین چهره‌های تاریخِ نجوم، ریاضیات، جغرافیا، گاه‌شماری، کانی‌شناسی، داروشناسی و تطبیقِ فرهنگ‌ها در جهانِ میانه است. او در ناحیهٔ کاثِ خوارزم زاده شد و زندگی علمی‌اش در پیوند با خوارزم، گرگانج، ری، جرجان، دربار غزنوی و سرزمین هند گذشت. بیرونی بخش بزرگی از آثار خود را به عربی نگاشت، اما فارسی نیز می‌دانست و آثاری فارسی، از جمله التفهیم لأوائل صناعة التنجیم، پدید آورد.از مشهورترین کتاب‌های او می‌توان به الآثار الباقیة عن القرون الخالیة، تحقیق ما للهند، القانون المسعودی، تحدید نهایات الاماکن و الجماهر فی معرفة الجواهر اشاره کرد. در تحقیق ما للهند، بیرونی کوشید باورها، زبان‌ها، علوم و آیین‌های هند را، تا حد ممکن، بر مبنای مشاهده، سنجشِ متن‌ها و فهمِ مفاهیم در بافتِ خودشان گزارش کند. این رویکرد، او را به یکی از پیشگامانِ روشِ تطبیقی و مردم‌نگارانه در تاریخِ دانش بدل کرده است؛ هرچند نباید آن را بی‌واسطه با روش‌های مدرنِ انسان‌شناسی یکی دانست.بیرونی نمونه‌ای روشن از نابسندگیِ طبقه‌بندیِ صرفاً زبانی است: آثار عمدهٔ او به عربی‌اند، اما زبان برای او ابزارِ ارتباط علمی در شبکه‌ای پهناور بود، نه نشانهٔ انحصاریِ تبار یا هویتِ دانشی. دانشِ او در افقِ خوارزمی و ایرانیِ شرقی، در گفت‌وگو با سنت‌های یونانی، هندی و اسلامی، و نیز در نسبت با نهادهای علمی و سیاسیِ عصر سامانی و غزنوی شکل گرفت. ازاین‌رو، جای‌دادن او ذیلِ «نگارش عربی» ممکن است برای کتاب‌شناسی سودمند باشد، اما اگر این عنوان به یک داوری تمدنی بدل شود، خطرِ حذفِ جغرافیای مولد، زبان‌های محلی، حافظهٔ خوارزمی و نقشِ شبکه‌های فرهنگیِ ایرانِ شرقی را در پی دارد.نک.: E. Sachau, Alberuni's India, 2 vols., London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1888؛ D. J. Boilot, "Al-Bīrūnī," Encyclopaedia of Islam, 2nd ed.; Encyclopaedia Iranica، ذیلِ «BĪRŪNĪ, ABŪ RAYḤĀN».

[2] ابن‌ندیم، ابوالفرج محمد بن اسحاق، مؤلفِ برجستهٔ سدهٔ چهارم هجری و نگارندهٔ الفهرست است؛ اثری که از مهم‌ترین منابعِ تاریخِ کتاب، علوم، فرقه‌ها، ترجمه‌ها و شبکه‌های دانشی در تمدن اسلامی به‌شمار می‌رود. بر پایهٔ گزارش‌های مرجع، او احتمالاً در بغداد حدود ۳۲۰ق/۹۳۲م زاده شد و در همان‌جا در ۳۸۰ق/۹۹۰م درگذشت. دربارهٔ تبار یا انتسابِ قومیِ او قطعیتِ کافی وجود ندارد؛ برخی پژوهشگران او را ایرانی‌تبار دانسته‌اند، اما این نسبت قطعی نیست و نباید بر اساس آن حکمِ ساده‌ساز صادر کرد. اهمیتِ ابن‌ندیم برای این کتاب در این است که او آرشیوِ زندهٔ دانشِ جهانِ اسلامی را فهرست‌وار صورت‌بندی کرد: از کتاب‌ها و مؤلفان تا نحله‌ها، ترجمه‌ها و سنت‌های علمیِ گوناگون. از این رو، الفهرست فقط یک کتاب‌شناسی نیست، بلکه سندی است از چندگانگیِ فرهنگی و زبانی بغداد و حوزهٔ تمدنیِ ایران و اسلام.نک.: Encyclopaedia Iranica، مدخل‌های "Fehrest" و "Fehrest i. The Author and His Work".

ابن‌ندیم در نگاهِ نخست شاید کمترین سنخیت را با مدعای ما داشته باشد؛ او نه مترجمِ متونِ سیاسی است، نه مورخِ شاهانِ ایران، و نه دانشمندی از سنخِ خوارزمی و بیرونی. با این همه، الفهرست او برای بحثِ ما اهمیتِ اساسی دارد. سزگین بارها و در مواضعِ مختلف از ابن‌ندیم بهره می‌گیرد و خودِ او را نیز در جلدِ نخست در جایگاهِ شایسته‌اش معرفی می‌کند.[۱۹] اما مسئله این است که الفهرست فقط یک منبعِ کمکی برای شناساییِ متون نیست؛ این کتاب خود، آینهٔ آرایشِ حافظه در سدهٔ چهارم هجری است.

در الفهرست، بخش‌هایی دربارهٔ کتاب‌های فارسی، نویسندگانِ ایرانی، آیین‌ها و علومِ منسوب به ایرانیان وجود دارد که نشان می‌دهد جهانِ مکتوبِ اسلامی از همان آغاز، جهانی چندزبانه و چندخاستگاهی بوده است.[۲۰] وقتی سزگین از ابن‌ندیم برای بازسازیِ «تاریخِ نگارش‌های عربی» استفاده می‌کند، این خطر پدید می‌آید که خودِ گواهیِ ابن‌ندیم بر تکثرِ منابع، در دلِ طرحی کلان‌تر ادغام شود که عنوانش از پیش «عربی» است.

به سخنِ دیگر، الفهرست نه‌تنها به ما می‌گوید چه کتاب‌هایی بوده‌اند، بلکه نشان می‌دهد چگونه یک فرهنگِ نوپدید، میراث‌های متنوعی را در خود گرد آورده است. اگر این نکته را نادیده بگیریم، ابن‌ندیم به جای آنکه شاهدی بر **چندمنشأییِ تمدنِ اسلامی** باشد، به ابزاری برای تثبیتِ یک روایتِ زبان‌محور بدل می‌شود. این دقیقاً همان لحظه‌ای است که آرشیو، به‌جای آشکار کردنِ تفاوت، به رسانهٔ محوِ آن بدل می‌شود.

۱۲. مسکویه؛ اخلاقِ اسلامی یا احیای حکمتِ ایرانشهری؟

آخرین موردِ این فصل، ابوعلی مسکویه است؛ شخصیتی که در او تاریخ، اخلاق، فلسفه و سیاست درهم می‌تنند. سزگین او را در مجلدِ مربوط به فلسفه و اخلاق ذکر می‌کند و آثارش را در جایگاهِ متعارفِ خود می‌نشاند.[۲۱] اما در بابِ مسکویه نیز همان پرسشِ اساسی بازمی‌گردد: آیا او فقط فیلسوف و اخلاق‌نویسی در زبانِ عربی است، یا باید او را یکی از آگاهانه‌ترین بازسازانِ سنتِ حکمتِ ایرانی در جهانِ اسلامی دانست؟

در آثاری چون جاویدان خرد و حتی در برخی سویه‌های تهذیب الأخلاق، ردِّ پایِ پیوندی ژرف با سنت‌های حکمتِ عملی و سیاسیِ ایرانِ باستان آشکار است.[۲۲] مسکویه در مقامِ مورخ و اخلاق‌نویس، به مسئلهٔ تربیتِ نفس، نظمِ مدینه، و نسبتِ خرد و دولت می‌اندیشد؛ اموری که در سنتِ ایرانشهری نیز بنیادی‌اند. این پیوند

[1] مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد بن یعقوب، از چهره‌های برجستهٔ دیوانی، اخلاقی، فلسفی و تاریخ‌نگار سدهٔ چهارم و اوایل سدهٔ پنجم هجری است. او در ری زاده شد، در فضای جبال بالید، و در دستگاهِ آل‌بویه به‌عنوانِ کاتب، خازن/مستوفی و کارگزارِ دیوانی فعالیت داشت؛ سپس در بغداد، ری و شیراز با وزیران و رجالِ بویی در ارتباط بود. مسکویه در ۴۲۱ق/۱۰۳۰م در اصفهان درگذشت. مهم‌ترین اثر تاریخی او تجارب الامم است که تاریخ را تا حدودِ ۳۶۹ق/۹۷۹–۹۸۰م می‌پوشاند و تا ۳۷۲ق/۹۸۲–۹۸۳م بازپرداخت شده است. او همچنین در اخلاق و فلسفه با آثاری چون تهذیب الاخلاق جایگاهی ممتاز دارد.اهمیتِ مسکویه برای این کتاب در این است که او نمونهٔ روشنِ یک نویسندهٔ عربی‌نویسِ ایرانی‌تبار در متنِ نهادهای بویی است؛ یعنی فردی که زبانِ نوشتنِ او عربی است، اما افقِ عمل، تجربهٔ دیوانی، و سرمایهٔ فرهنگی‌اش در جهانِ ایرانیِ آل‌بویه شکل گرفته. به همین دلیل، خواندنِ او ذیلِ «میراث عربی» اگر به‌معنای محوِ دیوانِ ایرانی، جغرافیای ری و جبال، و منطقِ دولتِ بویی باشد، تقلیل‌گرایانه خواهد بود.نک.: Encyclopaedia Iranica، مدخلِ "Meskawayh, Abu ʿAli Aḥmad"; نیز برای زمینهٔ فلسفی و تاریخی، همان مدخل و ارجاعاتِ آن.

البته به معنای نفیِ عناصرِ یونانی یا اسلامی در اندیشهٔ او نیست؛ برعکس، اهمیتِ او دقیقاً در همین توانِ تلفیق و بازآفرینی است.

اما دستگاهِ سزگین، به اقتضای ساختارِ خود، مسکویه را عمدتاً در چشم‌اندازِ فلسفه و اخلاقِ عربی-اسلامی می‌نشاند. در نتیجه، آن لحظهٔ خاصِ «بازگشتِ آگاهانه به حکمتِ ایرانی» چندان برجسته نمی‌شود. اینجا نیز کارکردِ برچسبِ زبانی روشن است: اثر به عربی است، پس در تاریخِ نگارش‌های عربی قرار می‌گیرد؛ اما آنچه باید محلِ پرسش باشد، این است که **مادهٔ حکمت و جهتِ بازسازیِ آن** از کجا می‌آید. بی‌اعتنایی به این پرسش، به‌تدریج ما را به روایتی می‌رساند که در آن، ایران فقط مخزنِ خامِ موادی است که در نهایت در نامِ «عربی» مستحیل می‌شوند.

نتیجهٔ فصل: الگوی تکرارشوندهٔ حذف از رهگذرِ ادغام

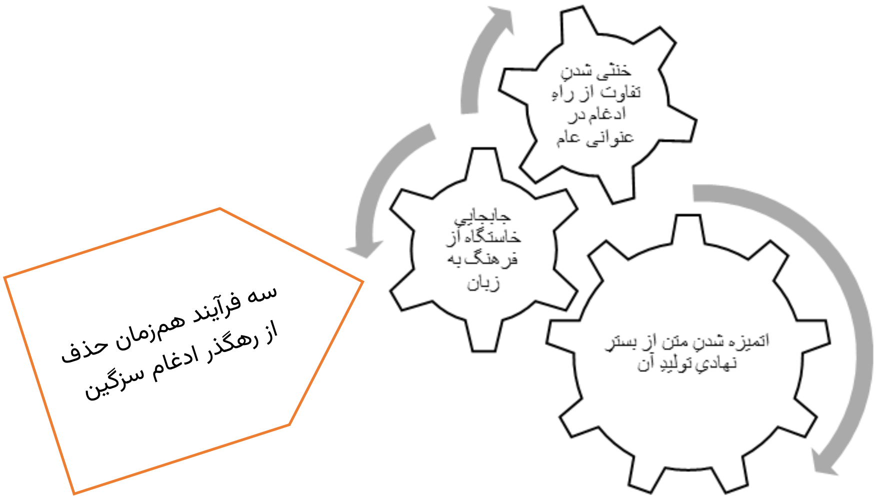
اگر این دوازده مطالعه را کنار یکدیگر بگذاریم، الگوی نسبتاً روشنی پدیدار می‌شود. در همهٔ این موارد، سزگین با متونی روبرو است که **به عربی نوشته شده‌اند اما در خاستگاه، جهت‌گیری، مسئله و کارکرد، به‌شدت وابسته به بسترهای ایرانی‌اند**. در موردی چون ابن‌مقفع، این وابستگی در سطحِ انتقالِ آدابِ مُلک و عقلانیتِ دیوانی آشکار است؛ در حمزه و ثعالبی، در سطحِ صیانت از حافظهٔ شاهان و تبارهای ایرانی؛ در خوارزمی و رازی، در سطحِ نهادهای پرورشِ دانش؛ در بیرونی، در سطحِ تاریخِ فرهنگ‌ها و تقاویم؛ و در مسکویه، در سطحِ احیای حکمتِ عملی.

اما معماریِ تاریخ نگارش های عربی این تکثر را در قالبی می‌نشاند که بر محورِ زبان و موضوع سامان یافته است. بدین‌ترتیب، سه فرآیند هم‌زمان رخ می‌دهد:

نخست، **اتمیزه شدنِ متن از بسترِ نهادیِ تولیدِ آن**. مؤلف و اثر در جایگاهِ موضوعیِ خود قرار می‌گیرند، اما نسبت‌شان با دستگاهِ دیوان، سنتِ دبیری، بیمارستان، آرشیو، یا حافظهٔ شاهی کم‌رنگ می‌شود.

دوم، **جابجاییِ خاستگاه از فرهنگ به زبان**. آنچه باید در سطحِ پرسش از منشأِ تخیل، مواد، و مسائل فهم شود، در سطحِ ساده‌ترِ «زبانِ نگارش» حل می‌شود. نتیجه آن است که زبان از رسانه به هویت تبدیل می‌گردد.

سوم، **خنثی شدنِ تفاوت از راهِ ادغام در عنوانی عام**. هیچ‌یک از این مؤلفان انکار نمی‌شوند؛ برعکس، همگی ثبت و گاه با دقتی اعجاب‌آور معرفی می‌شوند. اما همین ثبت، چون در چارچوبِ «نگارش‌های عربی» صورت می‌گیرد، به گونه‌ای عمل می‌کند که تفاوتِ ایرانی نه به عنوانِ کانونِ معنا، بلکه فقط به مثابهٔ حاشیه‌ای توضیحی ظاهر می‌شود.



از این‌رو، نقدِ حاضر به هیچ روی نفیِ عظمتِ پروژهٔ سزگین نیست. اتفاقاً اهمیتِ کار ِ او چنان است که هر نقدِ جدی به تاریخ‌نگاریِ اسلامی ناگزیر باید با آن درگیر شود. مسئله این است که دقتِ کتاب‌شناختی، اگر با حساسیتِ کافی نسبت به بسترهای نهادی و فرهنگی همراه نشود، می‌تواند به شکلی از **هموارسازیِ حافظه** بینجامد. در چنین صورتی، ایران در متنِ تاریخ نگارش های عربی حضور دارد، اما حضوری که اغلب از خلالِ نام‌ها، نسبت‌ها و داده‌ها دیده می‌شود، نه از خلالِ حقِ تاریخیِ آن برای آنکه به‌مثابهٔ یک خاستگاهِ متمایز فهم شود.

به بیانِ دیگر، آنچه در این فصل نشان داده شد، سازوکارِ «حذفِ از رهگذرِ ادغام» بود: حذف نه با خاموش کردنِ نامِ ایران، بلکه با جذب کردنِ سهمِ آن در ظرفی زبانی که سرانجام خود را چونان کلِّ تمدن می‌نمایاند. بدین‌سان، اگر بخواهیم تاریخِ واقعیِ این میراث را بازخوانی کنیم، باید از سطحِ زبانِ متن فراتر برویم و به سطحِ **نهادِ تولید، حافظهٔ جمعی، افقِ مسئله، و جهتِ بازسازیِ فرهنگی** بازگردیم. فصلِ بعد، این بحث را در سطحی نظری‌تر پی خواهد گرفت و خواهد کوشید الگوی بدیلی برای طبقه‌بندیِ میراثِ اسلامی-ایرانی پیشنهاد کند؛ الگویی که در آن، زبان فقط یکی از مؤلفه‌ها باشد، نه حکمِ نهاییِ انتساب. در اینجا، یک استدلالِ کلیدی را باید برجسته کرد: چرا این سازوکارِ «حذف از رهگذرِ ادغام»، از حذفِ مستقیمِ تاریخی خطرناک‌تر است؟ حذفِ مستقیم، همواره با «مقاومتِ حافظه» روبروست؛ اما حذف از رهگذرِ ادغام، «تفاوت» را در «زبانِ هژمون» ذوب می‌کند و این کار را به نامِ «وحدتِ علمی» به انجام می‌رساند.

استدلالِ ما این است که دستگاهِ سزگین، فراتر از یک طبقه‌بندیِ کتاب‌شناختی، نوعی **«دیکتاتوریِ آرشیوی»** را اعمال می‌کند. در این دیکتاتوری، «زبانِ اثر» به «ملاکِ هستی‌شناختیِ اثر» بدل می‌شود. وقتی پژوهشگرِ تاریخِ علم یا ادب، در پیِ واکاویِ یک مسئلهٔ نهادی در دستگاهِ خلافت است، سزگین با «ادغامِ پیشینیِ» این مؤلفان

در «تاریخِ نگارش‌های عربی»، عملاً مسیرِ پرسشگری را مسدود می‌کند. محققِ آینده، ناخودآگاه می‌پندارد که برای فهمِ ابن‌مقفع یا خوارزمی، تنها باید به «سنتِ عربی» رجوع کند؛ چرا که آرشیوِ سزگین، آدرسِ دیگری به او نداده است. بدین‌سان، ما با نوعی **«وابستگیِ به مسیر»**[۱] روبروییم: طبقه‌بندیِ سزگین، زاویهٔ دیدِ نسل‌های محققان را چنان تنظیم کرده است که «هویتِ نهادیِ ایرانی» به کلی از میدانِ دیدِ تاریخی خارج شود.

بنابراین، این نقد بر سزگین، نقدِ دقتِ او نیست، بلکه نقدِ «خودبسندگیِ ظاهریِ» دستگاهِ اوست؛ دستگاهی که با پذیرشِ «زبان» به عنوانِ یگانه فیلترِ تمدنی، در واقع پروژه‌ای از **مسخِ معرفتی** را پیش می‌برد که در آن، «تفاوتِ ایرانی» نه در بیرون از تاریخ، بلکه در «درونِ تاریخ» و دقیقاً در لحظهٔ ثبت و ضبطِ آن، محو می‌شود. به سخنِ دیگر، سزگین حافظهٔ اسلامی را چنان یکپارچه و همگن می‌سازد که دیگر هیچ «شکافِ معرفتی» برای پرسش از «دیگریِ فرهنگی» باقی نمی‌ماند.»

تبارِ این بحث را اگر بخواهیم دقیق و هم‌لحن با فصل پیش ببریم، باید آن را نه در «اظهارنظرهای صریح» مستشرقان، بلکه در منطقِ آرشیویی جست‌وجو کنیم که از اواخر قرن نوزدهم در سنتِ فیلولوژی آلمانی تثبیت شد: همان‌جا که «زبانِ متن» آرام‌آرام به معیارِ اصلیِ وجودِ تاریخیِ متن بدل شد. در این سنت، آرشیو قرار نبود صرفاً فهرست باشد؛ آرشیو تبدیل شد به دستگاهی که به پژوهشگر آینده می‌گوید از کجا باید بپرسد، چه چیزی را «خودی» و چه چیزی را «حاشیه‌ای» فرض کند، و مهم‌تر از همه: چه چیزی اصلاً مسئله به شمار می‌آید.[۲۳]

نقطهٔ عزیمتِ کلاسیکِ این منطق، کارل بروکلمان و پروژهٔ سترگِ او در تاریخ ادبیات عرب (Geschichte der arabischen Litteratur) است. بروکلمان با یک تصمیمِ ظاهراً بی‌طرفانه—یعنی محور کردنِ «عربی‌بودنِ متن»—جهانی از تولیداتِ علمی و ادبیِ اسلام را درونِ یک نامِ واحد جا داد: «ادبیات عرب». نتیجهٔ روش‌شناختی روشن بود: هر مؤلفی که به عربی نوشته است، به‌طور پیشینی در قلمروِ «عربی/ «arabischقرار می‌گیرد، حتی اگر منشأ نهادی، حافظهٔ تاریخی، شبکهٔ حامیان، و پروژهٔ فرهنگی‌اش، به‌تمامی ایرانی/خراسانی/دیوانی باشد.[۲۴] اینجا دقیقاً همان لحظه‌ای است که «طبقه‌بندی» از ابزارِ نظم‌دهی، به اپیستمولوژیِ پنهان تبدیل می‌شود: زبان، نه فقط نشانِ اثر، بلکه ملاکِ هویتِ تمدنیِ اثر می‌گردد.[۲۵]

این الگو، در قرن بیستم، با سزگین به نقطهٔ اوجِ تکنیکی و اعتبارِ بی‌رقیب می‌رسد. تاریخ نگارش‌های عربی (Geschichte des arabischen Schrifttums) از نظر حجم و دقت، دستگاهی است که کمتر پژوهشگری می‌تواند از آن عبور کند؛ و همین «ناگزیر بودن» است که آن را از یک کتاب‌شناسی به یک نهاد بدل می‌سازد.[۲۶]

---

[۱] **وابستگی به مسیر (Path Dependency)** : یعنی وضعیتی که در آن، انتخاب‌ها و رخدادهای پیشین مسیرهای بعدی را محدود یا جهت‌دار می‌کنند؛ به‌گونه‌ای که حتی اگر بعدها گزینه‌های بهتر پدیدار شوند، نظام همچنان تا حدی اسیر مسیرِ آغازین خود می‌ماند. برای مثال، اگر یک نهاد آموزشی از ابتدا بر حفظکردن بنا شود، حتی پس از ورود روش‌های نوین آموزشی نیز عادت‌ها، مقررات، کتاب‌ها و انتظارات معلمان و دانش‌آموزان ممکن است همان مسیر حفظمحور را بازتولید کنند. بنابراین گذشته صرفاً «گذشته» نیست، بلکه در شکل‌دادن به امکان‌های اکنون و آینده فعال می‌ماند.

سزگین، در ظاهر، چیزی را حذف نمی‌کند؛ برعکس، می‌افزاید، تکمیل می‌کند، تصحیح می‌کند، و گسترهٔ مواد را افزایش می‌دهد. اما دقیقاً همین‌جا است که سازوکارِ موردِ نقدِ ما کار می‌کند: **حذف از رهگذرِ ادغام**. در این سازوکار، تفاوتِ فرهنگیِ ایرانیان بیرون انداخته نمی‌شود، بلکه چنان درونِ عنوانِ «عربی» حل می‌شود که دیگر امکانِ دیدنِ آن به‌مثابه یک تفاوتِ مسئله‌ساز باقی نمی‌ماند.[۲۷]

اگر بخواهیم «تبارِ مستشرقانه»ی این حذفِ ادغام‌گرانه را صورت‌بندی کنیم، باید بگوییم این تبار، تبارِ یک گرایشِ دیرپا است: گرایشی که حوزهٔ تمدنی را با حوزهٔ زبانی هم‌پوشان می‌کند و سپس این هم‌پوشانی را به شکلِ یک امرِ طبیعی جا می‌زند.[۲۸] در نتیجه، آنچه از چشم می‌افتد، نه نامِ بیرونی یا رازی یا ابن‌مقفع—چون همگی در آرشیو هستند—بلکه «امکانِ پرسیدن» از ایران به‌عنوان یک افقِ نهادی است: ایران به مثابه دیوان، به مثابه سنتِ حافظه‌نویسی، به مثابه عقلانیتِ سیاست‌نامه‌ای، به مثابه شبکهٔ ترجمه و بازتدوینِ میراثِ ساسانی.[۲۹]

به بیان دقیق‌تر، ما با یک زنجیرهٔ ساده روبرو نیستیم که بگوییم «فلان مستشرق چنین گفت و سزگین تکرار کرد». مسئله زنجیرهٔ صورت‌بندی است:

۱) اول، فیلولوژیِ کلاسیک زبان را واحدِ طبیعیِ طبقه‌بندی می‌گیرد؛[۳۰]

۲) بعد، کتاب‌شناسی این طبقه‌بندی را تثبیت می‌کند و به آن اعتبارِ مرجع می‌دهد؛[۳۱]

۳) سپس، تاریخ‌نگاریِ علم و ادب، از همین کتاب‌شناسی تغذیه می‌کند و ناخودآگاه، تاریخ را از مسیر همان طبقه‌بندی بازسازی می‌کند؛[۳۲]

۴) در نهایت، ما با یک **وابستگیِ به مسیر** روبروییم: چون آرشیو آدرسِ دیگری نداده، پرسشِ دیگری هم ساخته نمی‌شود.[۳۳]

پس وقتی در این فصل از «دیکتاتوریِ آرشیوی» سخن می‌گوییم، دعوا بر سرِ نیت‌خوانی یا داوریِ اخلاقی دربارهٔ سزگین و بروکلمان نیست. دعوا بر سرِ این است که چگونه یک دستگاهِ مرجع—دقیق، عظیم، و به ظاهر بی‌طرف—می‌تواند به‌طور ساختاری، «تفاوتِ ایرانی» را در همان لحظهٔ ثبت و ضبط محو کند: نه با حذفِ نام‌ها، بلکه با حذفِ شکاف‌ها؛ نه با انکارِ آثار، بلکه با همگن‌سازیِ افقِ خوانش.[۳۴] این، تبارِ اصلیِ بحث در سنتِ خاورشناسی است: تبارِ تبدیلِ زبان به مرزِ تمدن، و تبدیلِ مرزِ تمدن به تقدیرِ پرسشگری.[۳۵]

فصل چهارم: مسئلهٔ طبقه‌بندی؛ زبان، فرهنگ، نهاد

مقدمه: آرشیو به‌مثابهٔ دستگاهِ تولیدِ روایت

آرشیو تنها انبارِ خاموشِ گذشته نیست؛ بلکه سازوکاری است که از خلالِ انتخاب، رده‌بندی، و نام‌گذاری، گذشته را به روایت بدل می‌کند. هر آرشیو، در عینِ آنکه امکانِ دسترسی به آثار را فراهم می‌سازد، هم‌زمان حدودِ «قابل‌دیدن» و «قابل‌گفتن» را نیز تعیین می‌کند. از این منظر، پروژهٔ عظیمِ فؤاد سزگین در Geschichte des arabischen Schrifttums ((GAS)را می‌توان یکی از مهم‌ترین نمونه‌های آرشیوسازیِ مدرن در حوزهٔ میراثِ مکتوبِ اسلام دانست؛ پروژه‌ای که با دقتی کم‌نظیر، حجمِ گسترده‌ای از نسخه‌ها، گزارش‌ها، و ارجاعات را گرد آورد و در قالبی نظام‌مند در برابرِ پژوهشگر قرار داد.[۱]

اهمیتِ کارِ سزگین در آن است که او میراثِ مکتوب را، نه به‌صورت مجموعه‌ای پراکنده از نام‌ها، بلکه به‌مثابهٔ یک میدانِ گستردهٔ کتاب‌شناختی بازسازی کرد. با این همه، همین نظم‌بخشیِ کتاب‌شناختی، یک پرسشِ اساسی را پیش می‌کشد: **آیا طبقه‌بندیِ آثار بر پایهٔ زبانِ نگارش، برای فهمِ تاریخِ تولیدِ دانش کافی است؟** یا به بیانِ دقیق‌تر، آیا قرار دادنِ همهٔ آثارِ عربی‌نویس در ذیلِ «نگارش‌های عربی» می‌تواند تمایزهای فرهنگی، نهادی، و تاریخیِ میانِ خاستگاه‌های گوناگونِ این متون را حفظ کند؟

استدلالِ این فصل آن است که پاسخ، منفی است. طبقه‌بندیِ زبان‌محور، اگرچه برای فهرست‌کردن و بازیابیِ آثار بسیار کارآمد است، اما در سطحِ تحلیلِ تاریخی، غالباً به هم‌سطح‌سازیِ تفاوت‌ها می‌انجامد. از این رو، مسئلهٔ اصلی نه صرفاً «خطای سزگین»، بلکه **حدّ و مرزِ خودِ منطقِ طبقه‌بندیِ زبان‌محور** است؛ منطقی که

می‌تواند تفاوتِ فرهنگی را در سطحِ زبانی مستهلک کند، بی‌آنکه این استهلاک در ظاهرِ آرشیو آشکار باشد.[۲] سزگین و سنتِ فیلولوژیِ کلاسیک (که او از آن برآمده)، متأثر از الگویی است که زبان را «روحِ فرهنگ» می‌داند. استدلالِ ما این است که در جهانِ اسلام، عربی همچون «لاتین» در قرونِ وسطای اروپا، یک **زبانِ میانجیِ علمی** بود، نه «زبانِ مادریِ تمدنی» برای همهٔ متفکران ، تقلیلِ دانشِ یک متفکر (مثلاً ابن‌سینا یا خوارزمی) به زبانِ عربی، دقیقاً مانندِ آن است که آثارِ دکارت یا نیوتن را صرفاً «ادبیاتِ لاتین» بنامیم و از ریشه‌های فرانسوی یا انگلیسیِ جهان‌بینیِ آن‌ها صرف‌نظر کنیم. طبقه‌بندیِ کتاب نگارش های عربی سزگین با فرضِ اینکه «عربی‌نویسی = عربی‌بودن»، یکی از بنیادی‌ترین سوگیری‌های فیلولوژیِ قرن نوزدهم را بدونِ نقد به میراثِ اسلامی تحمیل می‌کند.

آرشیوِ سزگین، «متن» را به‌مثابهٔ یک «شیء» می‌بیند که گویی در خلأ تولید شده است. اما دانش در «نهاد» (دیوان، دربار، مدرسه، حلقهٔ ترجمه) شکل می‌گیرد.یک اثرِ علمی در بغدادِ عباسی، متأثر از ساختارِ دیوانیِ ساسانی-ایرانی است که در دولتِ عباسی تداوم یافته بود. طبقه‌بندیِ سزگین این «زیرساختِ نهادی» را که تفاوتِ اصلیِ یک کتابِ ایرانی با یک کتابِ حجازی است، کاملاً نادیده می‌گیرد. در واقع،سزگین محصولِ نهایی را می‌بیند اما «ماشینِ تولید» (نهادِ حامیِ دانش) را حذف می‌کند؛ و این دقیقاً همان‌جاست که هویتِ ایرانیِ آن نهادها در غبارِ «عربی‌نویسی» گم می‌شود. هر طبقه‌بندی، یک «نظمِ قدرت» است. وقتی سزگین همه‌چیز را ذیلِ «نگارش‌های عربی» می‌چیند، در واقع نوعی «همگن‌سازیِ معرفتی» انجام می‌دهد.این طبقه‌بندی اجازه نمی‌دهد که تفاوت‌های «**طرحواره‌های ذهنی**»[۲] آشکار شوند. برای نمونه، سبکِ طبقه‌بندیِ علوم در متونِ ایرانی (که متأثر از فلسفهٔ سیاسیِ ایرانشهری است) با سبکِ حجازی متفاوت است. تاریخ نگارش های عربی با قراردادنِ هر دو در یک قفسه، اجازه می‌دهد که این تمایزِ معرفتی به‌مرور فراموش شود. این یک «خشونتِ نامرئی» است: حذفِ تفاوت از طریقِ قرار دادنِ آن در ذیلِ یک کلِ بزرگ‌تر.

ازسوی دیگر اگر بحث پیچیدگی را لحاظ کنیم ،سیستم‌های پیچیده، «وابستگی به مسیر» دارند. چون کتاب سزگین مرجعِ اصلی است، دانشجویانِ آینده هم میراثِ مکتوب را فقط در دایرهٔ «عربی» جستجو می‌کنند. این یک «حلقهٔ بازخوردِ منفی» ایجاد کرده است: و چون طبقه‌بندیِ سزگین بر زبان تکیه دارد، دیگر کسی انگیزه یا

---

[۱] **Lingua Franca:** این اصطلاح در اصل تعبیری ایتالیایی به معنای «زبان فرنگی/زبان فرانک‌ها» بود و نخست به زبان آمیخته‌ای در حوزهٔ مدیترانه اطلاق می‌شد که برای ارتباط میان اروپاییان، مسلمانان، بازرگانان و دریانوردانِ دارای زبان‌های مادری متفاوت به‌کار می‌رفت. بعدها این اصطلاح در زبان‌شناسی معنایی عام یافت و به هر زبانی گفته شد که نقش زبان مشترک یا میانجی را میان گروه‌های زبانی مختلف ایفا کند. برای مثال، عربی در بخش بزرگی از جهان اسلامِ سده‌های میانه زبان میانجیِ دانش، دین و دیوان بود؛ چنان‌که بسیاری از ایرانیان، ترکان و دیگر اقوام آثار علمی یا دینی خود را به عربی می‌نوشتند، بی‌آنکه این امر الزاماً به معنای عرب‌بودنِ فرهنگی یا قومیِ آنان باشد.

[۲] **Cognitive Schemas**: الگوها یا قالب‌های نسبتاً پایدارِ ذهنی‌اند که انسان به کمک آن‌ها تجربه‌های تازه را فهم، طبقه‌بندی و تفسیر می‌کند. این طرحواره‌ها از تجربه‌های پیشین، آموزش، زبان، فرهنگ و نهادهای اجتماعی شکل می‌گیرند و باعث می‌شوند افراد یک پدیدهٔ واحد را به شیوه‌های متفاوت ببینند. برای مثال، اگر در ذهن کسی «حکومت» با طرحوارهٔ «پدرِ مقتدر» فهم شود، اطاعت از حاکم امری طبیعی و اخلاقی به نظر می‌رسد؛ اما اگر «حکومت» در قالب طرحوارهٔ «قرارداد میان شهروندان» فهم شود، پاسخ‌گویی و حق اعتراض برجسته‌تر می‌شود. بنابراین طرحواره‌ها صرفاً ایده‌های انتزاعی نیستند، بلکه چارچوب‌هایی‌اند که توجه، قضاوت و کنش ما را جهت می‌دهند.

ابزارِ روش‌شناختی برای جستجوی لایه‌های ایرانیِ نهفته در این متون را ندارد. طبقه‌بندیِ او در واقع پژوهشِ آینده را «هدایت» (یا بهتر است بگوییم: محدود) می‌کند.

درنهایت ؛سزگین تاریخ را به‌صورتِ «لیستِ کتاب‌ها» می‌نویسد، نه «تاریخِ اندیشمندان».وقتی به مؤلفِ یک کتاب نگاه می‌کنیم، او بیش از آنکه «عربی» یا «فارسی» باشد، «کنشگر» است. کنشگری که در یک شبکهٔ زبانی، دینی و سیاسی زیست می‌کند. سزگین با تأکید بر «تولیدِ کتاب»، «**عاملیتِ فرهنگی**»[۱] این افراد را به انبارداریِ متون کاهش می‌دهد. ما باید نشان دهیم که مؤلفانِ ایرانی‌تبار، با نوشتن به عربی، در واقع داشتند زبانِ فرهنگِ خود را به زبانِ قدرتِ سیاسی (عربی) ترجمه می‌کردند. GAS این «عملِ ترجمه» را به رسمیت نمی‌شناسد، چون فقط به «زبانِ مقصد» (عربی) نگاه می‌کند.

۱. فضیلتِ نسخه و مرزِ کتاب‌شناسی

نخست باید به این نکته اذعان کرد که کارِ سزگین در سطحِ کتاب‌شناختی، بسیار ارزشمند و در بسیاری موارد بی‌بدیل است. او در امتدادِ سنتی شکل گرفت که به دقتِ نسخه، به ارجاعِ موثق، و به بازسازیِ زنجیرهٔ آثار اهمیتِ بنیادین می‌داد. پژوهش‌های مربوط به شکل‌گیریِ روشِ او نشان می‌دهند که آموزشِ فکریِ وی در پیوند با سنتِ شرق‌شناسیِ آلمانی و به‌ویژه تحتِ تأثیرِ **هلموت ریتر** [۲]بوده است؛ سنتی که بر خوانشِ دقیقِ نسخه‌ها، شناساییِ منابع، و بازسازیِ تاریخِ متن تکیه داشت.[۳]

در همین افق است که تاریخ نگارش های عربی معنا پیدا می‌کند: نه صرفاً به‌عنوان یک تاریخ‌نگاریِ فرهنگی، بلکه به‌مثابهٔ دستگاهی برای **شناسایی، دسته‌بندی، و اتصالِ آثار به یکدیگر**. این دستگاه، به‌ویژه برای متونی که در نسخه‌های پراکنده یا ناشناخته باقی مانده‌اند، کارکردی تعیین‌کننده دارد. بسیاری از ارجاع‌های بعدی به کتابِ سزگین دقیقاً نشان می‌دهند که این اثر چگونه به مرجعِ استاندارد برای تعیینِ نسبتِ آثار، نسخه‌ها، و انتساب‌ها تبدیل شد.[۴]

با این همه، کتاب‌شناسی در بهترین حالت، آنچه را موجود است بازمی‌نماید؛ اما لزوماً توضیح نمی‌دهد که آن اثر **در چه نظمی از قدرت، نهاد، و فرهنگ** پدید آمده است. کتاب‌شناسی می‌تواند نشان دهد که متنی وجود دارد، در چه نسخه‌هایی محفوظ مانده، و در کدام سنتِ انتساب قرار می‌گیرد؛ اما نمی‌تواند به‌تنهایی پاسخ دهد که چرا آن متن به آن زبان نوشته شد، برای کدام مخاطب، در چه شبکهٔ علمی، و در نسبت با کدام افقِ

---

[۱] Cultural Agency: عاملیت فرهنگی اصطلاحی برآمده از نظریهٔ اجتماعی و مطالعات فرهنگی است و به توانایی افراد یا گروه‌ها برای تفسیر، بازآرایی و دگرگون‌کردن معناها، نمادها، روایت‌ها و هویت‌های فرهنگی اشاره دارد. این مفهوم تأکید می‌کند که انسان‌ها فقط محصول فرهنگ نیستند، بلکه در تولید و تغییر آن نیز نقش فعال دارند.

[۲] (Hellmut Ritter, 1892–1971) : خاورشناس، ایران‌شناس و فیلولوگ آلمانی بود که در حوزهٔ ادبیات فارسی و عربی، تصوف اسلامی و نسخه‌های خطی شهرت یافت. او سال‌هایی در استانبول به پژوهش دربارهٔ نسخه‌های خطی اسلامی پرداخت و از نمایندگان برجستهٔ سنت فیلولوژیک آلمان در مطالعات اسلامی به‌شمار می‌رود. اثر مشهور او دربارهٔ عطار نیشابوری، Das Meer der Seele، از آثار کلاسیک عطارپژوهی در غرب است

معرفتی. اینجاست که مرزِ روشِ سزگین آشکار می‌شود: **او در بازسازیِ وجودِ متن بسیار نیرومند است، اما در تحلیلِ زمینهٔ اجتماعیِ تولیدِ متن کمتر مداخله می‌کند.** فضیلتِ روشِ سزگین را باید دقیقاً همان‌جا دید که پروژه‌اش «کتاب» را به‌مثابهٔ یک شیء تاریخی با شناسنامهٔ نسخه‌شناختی جدی می‌گیرد: زنجیرهٔ نسخه‌ها، انتساب‌ها، ارجاعات، و مسیرهای انتقال. این سطح از دقت، برای بیرون‌کشیدنِ متونی که در پراکندگیِ کتابخانه‌ها و فهارس گم شده‌اند، شرطِ نخستِ هر تاریخ‌نگاری است؛ یعنی بدونِ این بازسازیِ فهرستی و اتصالی، اصلاً «مادهٔ خامِ تاریخِ دانش» فراهم نمی‌شود. اما همین نقطهٔ قوت، مرزِ روش را نیز آشکار می‌کند: وقتی «تاریخِ متن» جای «تاریخِ دانش» می‌نشیند، متن از محلِ تولیدش جدا می‌شود و به یک واحدِ مستقل فروکاسته می‌گردد؛ گویی کافی است بدانیم چه متنی هست و کجا هست تا بدانیم چه دانشی چگونه ممکن شده است؟؛ در حالی که کتاب‌شناسی فقط امکانِ رؤیتِ آثار را فراهم می‌کند، نه تبیینِ چراییِ پیدایش، گردش، و اقتدار یافتنِ آن‌ها.استدلالِ محوری این است که کتاب‌شناسی، حتی در کامل‌ترین صورتِ خود، نسبتِ متن را با «نهاد» و «نظمِ قدرت» توضیح نمی‌دهد؛ و دقیقاً در همین فاصله است که مسئلهٔ طبقه‌بندی به مسئلهٔ تاریخ تبدیل می‌شود. دانشی که به صورتِ متن تثبیت می‌شود، از دلِ شبکه‌هایی بیرون می‌آید که تعیین می‌کنند چه چیزی ارزشِ نوشتن دارد، چه کسی اجازهٔ نوشتن و تکثیر دارد، مخاطبِ مشروع کیست، و کدام زبان به سرمایهٔ نمادین بدل می‌شود. اگر این شبکه‌ها را نبینیم، پاسخِ پرسش‌های تعیین‌کننده ناممکن می‌شود: چرا یک اثر در بغدادِ عباسی به عربی نوشته می‌شود اما درونِ منطقِ دیوانی/اداری‌ای حرکت می‌کند که ریشه‌های ایرانی دارد؟ چرا یک سنتِ علمی در خراسان یا ری واجدِ ریتم و مسئله‌مندی‌ای متفاوت است، حتی اگر زبانِ نگارش عربی باشد؟ بنابراین «مرزِ روشِ سزگین» نه یک ایراد شخصی، بلکه محدودیتِ ذاتیِ رویکردی است که متن را بدونِ دستگاه‌های تولیدکننده‌اش می‌چیند؛ نتیجه هم این است که تفاوت‌های فرهنگی—از جمله تفاوت‌های ایرانی—در سطحِ فهرست دیده می‌شوند، اما در سطحِ تبیین تاریخی به حاشیه رانده می‌شوند.

۲. زبان به‌مثابهٔ معیارِ طبقه‌بندی؛ و خطرِ تقلیلِ فرهنگ به خطِ نگارش

هستهٔ اصلیِ نقدِ ما به کتاب ِ سزگین در همین‌جا قرار دارد. در این پروژه، زبانِ متن غالباً به معیارِ تعیین‌کنندهٔ هویتِ کتاب‌شناختی تبدیل می‌شود. اثری که به عربی نوشته شده، ذیلِ «نگارش‌های عربی» قرار می‌گیرد؛ و این طبقه‌بندی، به‌صورتِ ضمنی، می‌تواند زبان را جانشینِ فرهنگ، و فرهنگ را جانشینِ خاستگاهِ تاریخی کند. این وضعیت در سنتِ فیلولوژیِ کلاسیک بی‌سابقه نیست: زبان در آن سنت اغلب نه فقط ابزارِ بیان، بلکه حاملِ هویتِ یک فرهنگ یا تمدن تلقی می‌شد.[۵]

اما دربارهٔ جهانِ اسلامِ میانه، چنین فرضی به‌سادگی کار نمی‌کند. عربی، از سده‌های نخستینِ عباسی، به‌تدریج به زبانِ میانجیِ دانش بدل شد؛ همان‌گونه که لاتین در اروپای قرون وسطی چنین نقشی داشت.

بنابراین، عربی‌بودنِ یک متن لزوماً به معنای عربی‌بودنِ خاستگاهِ فرهنگی یا نهادیِ آن نیست. پژوهشِ تاریخی باید میانِ **زبانِ نگارش** و **افقِ فرهنگیِ تولید** تمایز بگذارد.

از این منظر، آثاری از دانشورانِ ایرانی‌تبار که به عربی نوشته‌اند، تنها بخشی از «ادبیاتِ عربی» نیستند، بلکه بخشی از تاریخِ پیچیدهٔ انتقال، ترجمه، و بازآفرینیِ دانش در بسترهای مختلف‌اند. ابن‌مقفع، خوارزمی، بیرونی، ابن‌سینا، و بسیاری دیگر، به عربی می‌نوشتند، اما در درونِ شبکه‌های فرهنگی‌ای قرار داشتند که نه از حیثِ حافظهٔ تاریخی، نه از حیثِ نظمِ دیوانی، و نه از حیثِ سبکِ استدلال، با جهانِ عربیِ صرف یکی نبودند.[۶]

در اینجا نقطهٔ حساسِ بحث روشن می‌شود: **اگر هر متنِ عربی‌نویس به‌سادگی «عربی» نامیده شود، تفاوتِ ایرانی، سریانی، نبطی، خراسانی، یا میان‌رودانیِ آن متن از دید پنهان می‌ماند.** این پنهان‌سازی لزوماً از سرِ نیتِ حذف‌کننده نیست؛ گاه نتیجهٔ طبیعیِ خودِ طبقه‌بندی است. اما از منظرِ تاریخِ فرهنگ، نتیجه همان است: تمایزهای درونیِ میدانِ دانش محو می‌شوند.باری ؛ نخست باید روشن کرد که یکی‌گرفتنِ زبانِ نگارش با هویتِ فرهنگیِ متن، دست‌کم از ده جهت محلِّ اشکال است.

نخست، زبان می‌تواند صرفاً ابزارِ ارتباط و انتقال باشد، نه نشانِ خاستگاه؛ همان‌گونه که لاتینی‌بودنِ آثارِ قرون وسطایی، آن‌ها را همگی به یک فرهنگِ واحد فرو نمی‌کاهد.

دوم، زبانِ علمی در بسیاری از تمدن‌ها شأنی میانجی دارد و از مرزهای قومی و فرهنگی عبور می‌کند؛ عربی نیز در بخشِ بزرگی از جهانِ اسلام چنین وضعی داشت.

سوم، نویسنده ممکن است در زبانی بنویسد که زبانِ مادری یا زبانِ نخستِ زیست‌جهانِ او نیست، بلکه زبانِ مشروعیتِ علمی و سیاسیِ عصر است.

چهارم، انتخابِ زبان غالباً تابعِ ساختارِ قدرت، دربار، دیوان، و نهادهای آموزشی است، نه صرفاً تابعِ «هویتِ فرهنگیِ مؤلف».

پنجم، متن از حیثِ زبان ممکن است عربی باشد، اما از حیثِ مسئله، الگوی استدلال، و حافظهٔ تاریخی، در سنتی دیگر ریشه داشته باشد.

ششم، بسیاری از مفاهیم، روایت‌ها، و موادِّ دانشی، پیش از عربی‌شدن، در بسترهای ایرانی، سریانی، یونانی یا هندی شکل گرفته و سپس به عربی منتقل شده‌اند؛ از این رو زبانِ نهاییِ متن، لزوماً خاستگاهِ معرفتیِ آن را نشان نمی‌دهد.**هفتم**، زبانِ نگارش فقط یکی از سطوحِ متن است، حال آنکه هویتِ تاریخیِ اثر از برهم‌کنشِ زبان، نهاد، مخاطب، شبکهٔ انتقال، و سنتِ فکری ساخته می‌شود.

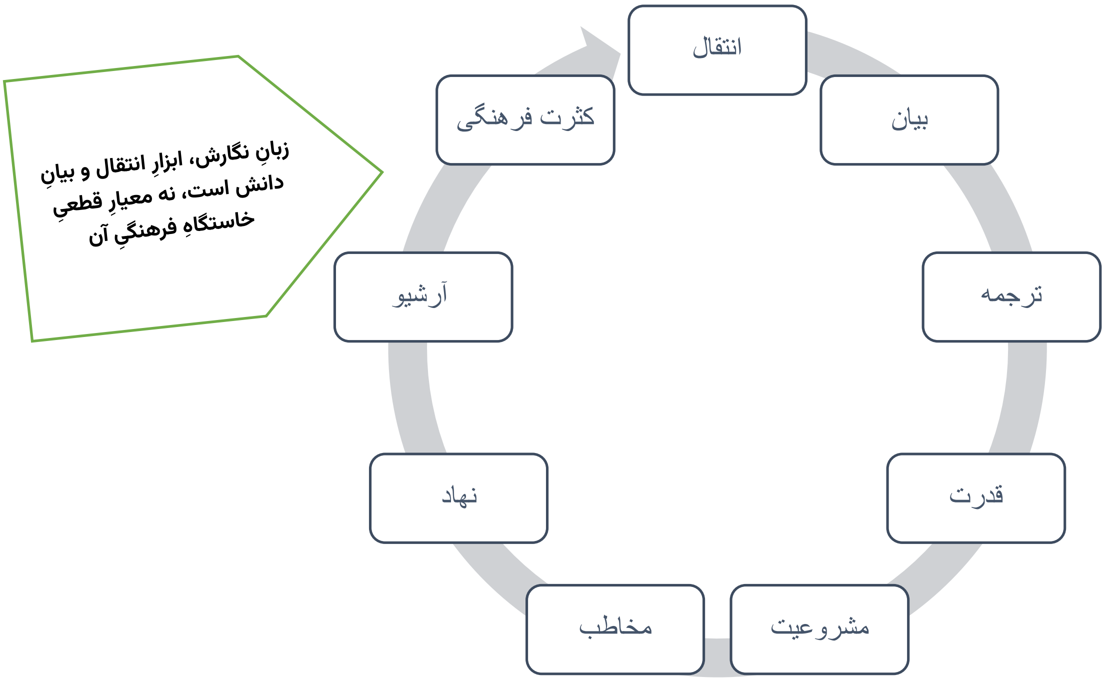
هشتم، در بسیاری موارد، یک اثرِ عربی‌نویس برای مخاطبانی در قلمروهای ایرانی یا در چارچوبِ مسائلِ برآمده از همان قلمروها نوشته شده است؛ بنابراین نسبتِ آن با بسترِ فرهنگی‌اش را نمی‌توان از روی زبانِ آن

به‌تنهایی تعیین کرد. **نهم**، خودِ مؤلفانِ عربی‌نویسِ ایرانی‌تبار در آثارشان نشانه‌هایی از تعلقِ تاریخی و فرهنگیِ متمایز را حفظ کرده‌اند؛ خواه در نوعِ ارجاع‌ها، خواه در ساختارِ مفهومی، و خواه در حضورِ عناصرِ ترجمه‌ای.

دهم، اگر زبان را معیارِ نهایی بگیریم، ناگزیر به نوعی همگن‌سازی می‌رسیم که در آن تفاوتِ میانِ ایرانی، سریانی، عربی، و دیگر افق‌ها در یک عنوانِ کلی مستحیل می‌شود.

ردیف	اشکال اصلی	نتیجه
۱	زبان ابزار ارتباط است، نه الزاماً نشان خاستگاه فرهنگی	عربی‌بودن متن، عربی‌بودن فرهنگ آن را ثابت نمی‌کند.
۲	زبان علمی می‌تواند زبان میانجی میان اقوام و فرهنگ‌ها باشد	عربی در جهان اسلام غالباً زبان مشترک علم و دین بود.
۳	زبان نگارش ممکن است زبان مادری مؤلف نباشد.	عربی‌نویسیِ مؤلف ایرانی، او را عرب نمی‌کند.
۴	انتخاب زبان تابع قدرت، دربار، دیوان و نهادهای آموزشی است	زبان متن همیشه حاصل انتخاب هویتیِ مؤلف نیست.
۵	بسیاری از مواد دانشی پیش از انتقال به عربی در فرهنگ‌های دیگر شکل گرفته‌اند	زبان نهایی متن لزوماً خاستگاه معرفتی آن نیست
۶	زبان متن با سنت فکری و فرهنگی آن یکی نیست	متن عربی می‌تواند برآمده از سنتی ایرانی، سریانی، یونانی یا هندی باشد.
۷	هویت اثر از زبان، نهاد، مخاطب، شبکهٔ انتقال و سنت فکری ساخته می‌شود.	تقلیل اثر به زبان، روشی ساده‌انگارانه است.
۸	اثر عربی ممکن است برای مخاطبان یا مسائلِ قلمروهای ایرانی نوشته شده باشد.	بستر فرهنگی اثر را نمی‌توان فقط از زبان آن شناخت.
۹	مؤلفان غیرعرب در آثار عربی‌نویس خود نشانه‌های تعلق فرهنگی‌شان را حفظ کرده‌اند.	عربی‌نویسی به معنای محو هویت‌های متمایز نیست.
۱۰	زبان‌محوری به همگن‌سازی افق‌های فرهنگی می‌انجامد	تفاوت ایرانی، سریانی، عربی و دیگر سنت‌ها زیر عنوان «میراث عربی» پنهان می‌شود.

از دلِ این ده ملاحظه، نتیجه‌ای بنیادی به‌دست می‌آید: طبقه‌بندیِ متون بر پایهٔ زبان، اگرچه برای



فهرست‌نگاری و بازیابیِ آثار کارآمد است، اما برای تاریخ‌نگاریِ فرهنگ و دانش کافی نیست. این ناکفایتی نیز خود را از چند جهت آشکارمی‌کند: **نخست**، زبانْ مسیرِ حرکتِ متن را نشان می‌دهد، نه ضرورتاً منشأِ آن را؛ **دوم**، زبانْ رسانهٔ بیان است، نه تمامِ افقِ معنا؛ **سوم**، زبانْ می‌تواند وحدتِ ظاهری بسازد، در حالی که در زیرِ این وحدت، کثرتی از نهادها و سنت‌ها فعال‌اند؛ **چهارم**، زبانْ گاه نتیجهٔ ترجمه و جابه‌جاییِ تاریخی است، نه نشانهٔ اصالتِ نخستین؛ **پنجم**، زبانْ در امپراتوری‌ها معمولاً تابعِ نظامِ اقتدار است و از همین رو بازتابِ سلسله‌مراتبِ سیاسی نیز هست؛ **ششم**، زبانْ برای متن مشروعیت می‌سازد، اما مشروعیتِ زبانی با تبارِ فرهنگی یکی نیست؛ **هفتم**، زبانْ می‌تواند ردِّ تفاوت را بپوشاند و نوعی یکدستیِ کاذب تولید کند؛ **هشتم**، زبانْ در بسیاری موارد محصولِ اقتضای مخاطب و نهاد است، نه انتخابِ آزادِ فرهنگی؛ **نهم**، زبانْ در سطحِ آرشیو قابلِ رده‌بندی است، اما در سطحِ تبیین، ما را از درکِ لایه‌های عمیق‌تر بازمی‌دارد؛ و **دهم**، زبانْ اگر به معیارِ نهایی بدل شود، تاریخِ دانش را از تاریخِ نیروهایی که آن را پدید آورده‌اند جدا می‌کند. بر این اساس، مسئلهٔ اصلی در نقدِ سزگین آن نیست که چرا متونِ عربی را ثبت کرده، بلکه آن است که چرا در منطقِ طبقه‌بندیِ او، «عربی‌بودنِ زبان» به‌آسانی به افقِ فراگیرِ فهمِ آن میراث بدل می‌شود؛ افقی که در آن، تفاوت‌های ایرانی و دیگر زمینه‌های فرهنگیِ مشارکت‌کننده، به‌تدریج از سطحِ تحلیل ناپدید می‌شوند.

۳. نهاد؛ جایی که متن تولید می‌شود.

اگر زبان فقط سطحِ ظاهریِ متن است، نهادها و شبکه‌های حمایتی، زیرساختِ واقعیِ تولیدِ دانش‌اند. یک متنِ علمی یا فلسفی، در خلأ به‌وجود نمی‌آید؛ بلکه در مدارِ دیوان، کتابت، حمایتِ مالی، مدرسه، حلقهٔ درس، مناظره، و ترجمه شکل می‌گیرد. در جهانِ عباسی، این نهادها از بغداد تا جندیشاپورِ متأخر، از دیوان‌های دولتی تا محافلِ علمیِ درباری، نقشِ تعیین‌کننده داشتند. مطالعاتِ جدید دربارهٔ جنبشِ ترجمه نیز نشان داده‌اند که انتقالِ دانش در بغداد، صرفاً یک حرکتِ انتزاعیِ فرهنگی نبود، بلکه به‌طورِ مستقیم با ساختارِ قدرت، حمایتِ خلفا، و شکل‌گیریِ نخبگیِ علمی پیوند داشت.[۷]

در چنین چشم‌اندازی، نقدِ ما به تاریخ نگارش های عربی روشن‌تر می‌شود: وقتی اثرِ یک متفکرِ ایرانی‌تبار صرفاً ذیلِ زبانِ عربی ثبت می‌شود، آنچه از دست می‌رود، فقط «نامِ ملی» نیست؛ بلکه **نقشِ نهادیِ او در ساختارِ دانش** نیز کم‌رنگ می‌شود. برای مثال، یک متنِ فلسفی یا علمی، ممکن است در دربار، در مدرسه، یا در شبکهٔ مترجمان شکل گرفته باشد، و این تفاوت‌ها برای فهمِ معنای آن متن بنیادی‌اند. اگر طبقه‌بندی فقط زبان را ببیند، این لایه‌های نهادی به حاشیه می‌روند.

در واقع، یکی از ضعف‌های روشِ صرفاً کتاب‌شناختی در همین‌جاست: او متن را از «سازمانِ اجتماعیِ تولیدِ متن» جدا می‌کند. حال آنکه در تاریخِ دانش، جداسازیِ این دو، به‌معنای از دست دادنِ بخشِ مهمی از معناست. برای فهمِ هر اثر، باید پرسید: چه کسانی آن را ممکن کردند؟ کدام نهاد آن را تداوم بخشید؟ و کدام مناسباتِ قدرت، امکانِ نوشتن و نسخه‌برداریِ آن را فراهم آورد؟

اگر بخواهیم نشان دهیم که چرا نهاد، برای فهمِ متن، عنصری ثانوی و بیرونی نیست بلکه بخشی از خودِ معنای تاریخیِ آن است، باید از اینجا آغاز کنیم که **یکم**، هیچ متنِ علمی، فلسفی یا ادبی در خلأ تولید نمی‌شود؛ هر متن درونِ شبکه‌ای از امکان‌ها پدید می‌آید که نهادها آن را تنظیم می‌کنند. **دوم**، نهادها تعیین می‌کنند چه چیزی اصلاً «مسئله» تلقی شود؛ یعنی پیش از آنکه مؤلف بنویسد، افقِ پرسش‌ها تا حدی به‌وسیلهٔ مدرسه، دیوان، دربار، حلقهٔ علمی، یا سنتِ آموزشی صورت‌بندی شده است. **سوم**، نهادها بر زبانِ نگارش اثر می‌گذارند؛ بسیار اوقات، مؤلف نه به زبانِ هویتیِ خود، بلکه به زبانِ مشروعِ نهادِ غالب می‌نویسد. **چهارم**، نهادها مخاطب را می‌سازند: متنی که برای دیوان نوشته می‌شود، با متنی که برای حلقهٔ درس یا برای مناظرهٔ کلامی نوشته می‌شود، حتی اگر در یک زبان باشند، در ساختار و غایت یکسان نیست. **پنجم**، نهادها شیوهٔ اعتباربخشی را تعیین می‌کنند؛ اینکه چه متنی معتبر شناخته شود، چه دانشی «مفید» تلقی گردد، و چه روشی به رسمیت

---

[1] مجموعه ای نسبتا پایدار از قواعد و هنجارها،نقش هاو رویه های اجتماعی که کنش افراد و گروه ها را در حوزه ای معین تنظیم و ساماندهی می کند : خانواده ،آموزش ،دولت و دین و علم و.... مثال های آنند.

برسد، تابعِ ترتیباتِ نهادی است، نه صرفِ خواستِ فردیِ نویسنده.از این سطح که بگذریم، اهمیتِ نهاد در تاریخِ متن از آن روست که نهاد فقط «زمینه» نیست، بلکه درونِ خودِ متن رسوب می‌کند. **ششم**، نهادها بر صورتِ استدلال اثر می‌گذارند؛ برای نمونه، منطقِ نگارش درباری، آموزشی، جدلی، یا دیوانی یکسان نیست. **هفتم**، نهادها بر انتخابِ موضوع اثر می‌گذارند؛ بسیاری از آثار به این دلیل نوشته شده‌اند که نیازِ اداری، آموزشی، پزشکی، نجومی، یا الهیاتیِ معینی وجود داشته است. **هشتم**، نهادها مسیرِ انتقالِ دانش را مشخص می‌کنند؛ ترجمه، تلخیص، شرح، حاشیه‌نویسی، و اقتباس، همگی از مجاریِ نهادی عبور می‌کنند. **نهم**، نهادها در بقای متن نقش دارند؛ متنی که در مدرسه، کتابخانه، یا دستگاهِ دیوانی جذب نشود، کمتر نسخه‌برداری و کمتر منتقل می‌شود، و در نتیجه سهمِ آن در حافظهٔ تاریخی کاهش می‌یابد. **دهم**، نهادها به متن سلسله‌مراتب می‌دهند؛ یعنی بعضی آثار را مرکزی و بعضی را حاشیه‌ای می‌کنند. از این رو، آنچه امروز در آرشیو باقی مانده، لزوماً بهترین نمایندهٔ واقعیتِ تاریخی نیست، بلکه تا حدی محصولِ انتخاب‌ها و سوگیری‌های نهادیِ گذشته نیز هست.بر این اساس، نقدِ رویکردِ صرفاً کتاب‌شناختی روشن‌تر می‌شود، زیرا این رویکرد معمولاً متن را از سازمانِ اجتماعیِ تولید و گردشِ آن جدا می‌کند. **یازدهم**، بدونِ نهاد نمی‌توان فهمید چرا دو متنِ هم‌زبان، دو کارکردِ تاریخیِ کاملاً متفاوت دارند. **دوازدهم**، بدونِ نهاد نمی‌توان توضیح داد که چرا برخی گروه‌ها، با وجودِ نقشِ بنیادی در تولیدِ دانش، در روایت‌های کلان کم‌رنگ شده‌اند؛ زیرا حذف یا ادغامِ تفاوت‌ها غالباً از مجرای طبقه‌بندی‌های نهادی و آرشیوی رخ می‌دهد. **سیزدهم**، بدونِ نهاد، رابطهٔ دانش و قدرت نامرئی می‌شود؛ حال آنکه پشتیبانیِ مالی، اقتدارِ سیاسی، و مناسباتِ منزلتی در شکل‌گیریِ متن تعیین‌کننده‌اند.



چهاردهم، بدونِ نهاد، هویتِ فرهنگیِ متن به‌اشتباه به زبان یا نامِ مؤلف تقلیل می‌یابد، در حالی که متنْ محصولِ یک بومِ نهادیِ پیچیده است. **پانزدهم**، بدونِ نهاد، تاریخِ دانش به تاریخِ اشیاءِ مکتوب فروکاسته می‌شود، نه تاریخِ کنشگرانی که در محیط‌های مشخص، با امکانات و محدودیت‌های معین، دانش را ساخته، بازنویسی، آموزش، و منتقل کرده‌اند. از همین‌جاست که می‌توان گفت مسئله فقط این نیست که یک اثر به چه زبانی نوشته شده، بلکه این است که **در کجا، برای چه، تحتِ حمایتِ چه نیروهایی، و در پاسخ به کدام نیازِ نهادی** نوشته شده است؛ و دقیقاً همین پرسش‌ها هستند که در یک طبقه‌بندیِ زبان‌محور به حاشیه رانده می‌شوند.

۴. طبقه‌بندیِ زبان‌محور و استهلاکِ تفاوت

در سطحی عمیق‌تر، مسئله فقط این نیست که طبقه‌بندیِ زبان‌محور برخی تفاوت‌ها را نادیده می‌گیرد؛ مسئله این است که این طبقه‌بندی، **تفاوت را در خودِ نظمِ آرشیوی مستهلک می‌کند**. یعنی به‌جای آنکه تفاوت‌ها حذف شوند، آن‌چنان در یک ردهٔ کلان ادغام می‌شوند که دیگر به‌صورتِ مستقل قابلِ بازیابی نیستند. در نتیجه، «عربی» به مقوله‌ای چنان گسترده بدل می‌شود که ایرانی، سریانی، و خراسانی را نیز در خود فرو می‌برد.

این نوعِ ادغام، در حوزهٔ تاریخِ علوم و فلسفه، پیامدهای مهمی دارد. زیرا بسیاری از سنت‌های فکریِ اسلامی را نمی‌توان صرفاً بر اساس زبان فهمید. در مطالعاتِ مربوط به طبقه‌بندیِ علوم در فرهنگ‌های اسلام‌مدار، نشان داده شده که سنتِ اسلامی خود واجدِ دسته‌بندی‌های درونیِ متعددی بوده است: مانندِ تمایزِ عقلی/نقلی، فلسفی/شرعی، و گاه عربی/عجمی.[۸] این تمایزها صرفاً واژگانی نیستند، بلکه شیوه‌های خاصی از سازمانِ معرفت را بازتاب می‌دهند.

از این رو، اگر تاریخ‌نگاریِ جدید بخواهد از سطحِ فهرست‌سازی فراتر رود، باید این لایه‌های درونی را بازخوانی کند. سزگین در کتابش ، چنین کاری را انجام نمی‌دهد، یا دست‌کم نه به‌طورِ مرکزی. او میراث را گرد می‌آورد و سامان می‌دهد، اما افقِ مفهومیِ این میراث را به‌ندرت به‌مثابهٔ مسئلهٔ مستقل طرح می‌کند. همین‌جا است که نقدِ ما معنا می‌یابد: **آنچه در ظاهر «یکپارچه‌سازیِ میراث عربی» است، در سطحِ تاریخِ فرهنگ، می‌تواند به پوشاندنِ تفاوت‌های ایرانی، سریانی، و دیگر زمینه‌های مشارکت‌کننده بینجامد.** طبقه‌بندیِ زبان‌محور تفاوت را فقط نادیده نمی‌گیرد، بلکه آن را در سطحِ بازنماییِ تاریخی از نو می‌سازد. **نخست**، هر نظامِ رده‌بندی با برجسته‌کردنِ یک معیار، معیارهای دیگر را به حاشیه می‌راند؛ مثلاً وقتی الآثار الباقیه یا القانون المسعودی بیرونی صرفاً به‌عنوانِ آثاری «عربی» ثبت می‌شوند، زبانِ نگارش دیده می‌شود، اما نسبتِ این آثار با افقِ علمیِ خراسانی، با سنت‌های ایرانیِ گاه‌شماری، و با پیوندشان به میراثِ هندی و ایرانی کم‌رنگ می‌شود. **دوم**،

طبقه‌بندی بی‌طرف نیست، زیرا هر طبقه‌بندی دربارهٔ این تصمیم می‌گیرد که چه چیزهایی شبیه‌اند و چه چیزهایی متفاوت؛ برای مثال، وقتی ابن‌مقفع و جاحظ هر دو در یک ساحتِ کلانِ «نگارش عربی» قرار می‌گیرند، خطرِ آن هست که تفاوتِ بنیادیِ کارِ ابن‌مقفع—که در بسیاری موارد حاملِ ترجمه، انتقال، و بازپردازیِ ادبِ سیاسی و حکمتِ ایرانی است—در سایهٔ هم‌زبانی با نویسندگانِ دیگر محو شود. **سوم**، آرشیو فقط حافظه را ثبت نمی‌کند، بلکه آن را می‌سازد؛ چنان‌که پژوهشگرِ جدید وقتی با عنوانی مانند تاریخ نگارش های عربی روبه‌رو می‌شود، ناخودآگاه با حوزه‌ای ظاهراً همگن مواجه می‌گردد، در حالی که در درونِ این «نگارش‌های عربی»، از پزشکانِ نسطوریِ مترجم در بغداد تا منجمانِ خراسانی و دبیرانِ ایرانیِ دیوانی، کنشگرانِ بسیار متفاوتی حضور دارند. **چهارم**، خودِ سنتِ اسلامی نیز دانش را فقط بر مبنای زبان نمی‌فهمید؛ فارابی در احصاء العلوم علوم را بر پایهٔ ساختار و کارکردِ معرفتی‌شان تقسیم می‌کند، نه بر پایهٔ زبانِ متون. همچنین در بسیاری از فهارس و رسائل، تمایزِ علومِ شرعی و عقلی یا اوایل و اواخر، نشان می‌دهد که معیارهای درونیِ تمدنِ اسلامی بسیار پیچیده‌تر از صرفِ عربی‌بودن یا نبودنِ متن بوده‌اند.

این استهلاکِ تفاوت زمانی آشکارتر می‌شود که به منشأها و مسیرهای انتقالِ دانش نگاه کنیم. **پنجم**، بسیاری از متونِ عربی از حیثِ محتوا و تبارِ معرفتی، محصولِ ترجمه و انتقال از جهان‌های دیگرند؛ برای مثال، کلیله و دمنه در صورتِ عربیِ خود بخشی از نثرِ عربی است، اما تبارِ هندی و میانجی‌گریِ پهلوی و کارِ خلاقانهٔ ابن‌مقفع در انتقالِ آن، نشان می‌دهد که «عربی‌بودنِ متن» با «عربی‌بودنِ منشأ» یکی نیست. **ششم**، در علومِ دقیق نیز وضع همین‌گونه است؛ زیج السند هند، آثارِ خوارزمی، یا بخشی از سنتِ نجوم و حساب، اگرچه در نسخه‌های عربی به ما رسیده‌اند، بدونِ ارجاع به زمینه‌های هندی، ایرانی، و حتی سُریانی، به‌درستی فهم نمی‌شوند. **هفتم**، برخی تفاوت‌ها در سطحِ نهادِ تولید آشکار می‌شوند، نه در سطحِ زبان؛ برای نمونه، مترجمانِ مسیحیِ سُریانی‌تبار در بغداد—مانند حنین بن اسحاق و حلقهٔ وابسته به او—به عربی می‌نوشتند یا ترجمه می‌کردند، اما روشِ کار، آموزش، و حافظهٔ علمیِ آنان از دلِ سنتِ مدرسه‌ای و پزشکیِ سُریانی برآمده بود، نه از یک افقِ یکدستِ «عربی». **هشتم**، حتی در فلسفه نیز زبان نمی‌تواند تمایزهای واقعی را توضیح دهد؛ ابن‌سینا به عربی می‌نویسد، اما نظامِ مسئله‌پردازی، پیوندِ او با سنت‌های خراسانی و ماوراءالنهر، و نیز تفاوتِ جایگاهِ اجتماعیِ او با یک متکلمِ بغدادی، نشان می‌دهد که اشتراکِ زبانی، به‌هیچ‌وجه به‌معنای یگانگیِ افقِ فکری نیست.

پیامدِ این وضعیت آن است که طبقه‌بندیِ زبان‌محور، به‌تدریج مسیرِ پژوهش را نیز به‌سویِ یک همگنیِ کاذب سوق می‌دهد. **نهم**، وقتی همهٔ این سنت‌های ناهمگون زیرِ عنوانِ واحدِ «نگارش‌های عربی» قرار گیرند، سهمِ کنشگرانِ ایرانی، سُریانی، یا محلی نه لزوماً حذف، بلکه در یک کلِّ بزرگ مستهلک می‌شود؛ مثلاً در موردِ

بیرونی، خواننده ممکن است بیش از آنکه او را در نسبت با محیطِ علمیِ خوارزم و خراسان ببیند، او را تنها جزئی از «علمِ عربی» بپندارد. **دهم**، این امر در نهایت به یک توهمِ تمدنی می‌انجامد: گویی وحدتِ زبان، وحدتِ منشأ، وحدتِ نهاد، و وحدتِ فرهنگ را نیز تضمین می‌کند؛ در حالی که همان‌گونه که لاتینی‌بودنِ آثارِ اروپای قرونِ وسطی، ایتالیایی، فرانسوی، آلمانی، و انگلیسی را به یک سنتِ بی‌تفاوت فرو نمی‌کاهد، عربی‌بودنِ آثارِ جهانِ اسلام نیز نمی‌تواند تفاوتِ بغداد، بصره، جندی‌شاپورِ متأخر، ری، خوارزم، نیشابور، یا محافلِ سُریانیِ ترجمه را از میان ببرد. از همین رو، مسئله در نقدِ سزگین این نیست که چرا میراثِ عربی را گرد آورده، بلکه این است که چرا در منطقِ سامان‌دهیِ آن، «زبان» چنان وزن می‌گیرد که منشأهای گوناگونِ معرفتی، نهادهای تولید، و تفاوت‌های فرهنگیِ واقعی در پسِ یک نامِ جامع کم‌فروغ می‌شوند.

۵. چرا تفاوتِ فرهنگی، تفاوتِ معرفتی است؟

اگر تفاوتِ فرهنگی صرفاً مسئله‌ای هویتی بود، نقدِ ما به طبقه‌بندیِ سزگین اهمیتی ثانوی می‌یافت. اما مسئله بسیار بنیادی‌تر است: تفاوتِ فرهنگی در اینجا به **تفاوتِ معرفتی** منجر می‌شود. یعنی افقِ تجربه، شیوهٔ استدلال، سازمانِ پرسش، و نسبتِ متن با نهاد در هر سنت، می‌تواند متفاوت باشد.

مطالعاتِ جدید دربارهٔ طبقه‌بندیِ علوم در فرهنگ‌های اسلامی نیز نشان می‌دهند که دانش در این حوزه، اغلب بر اساسِ نظام‌هایی سازمان می‌یافته که صرفاً با زبان قابلِ توضیح نیستند. یک اثر ممکن است به عربی نوشته شده باشد، اما در یک منطقِ دیوانیِ ایرانی، در یک سنتِ ترجمهٔ سریانی، یا در یک افقِ فلسفیِ متأثر از میراثِ پیشااسلامی شکل گرفته باشد.[۹] بنابراین، زبان فقط یکی از شاخص‌هاست، نه شاخصِ نهایی.

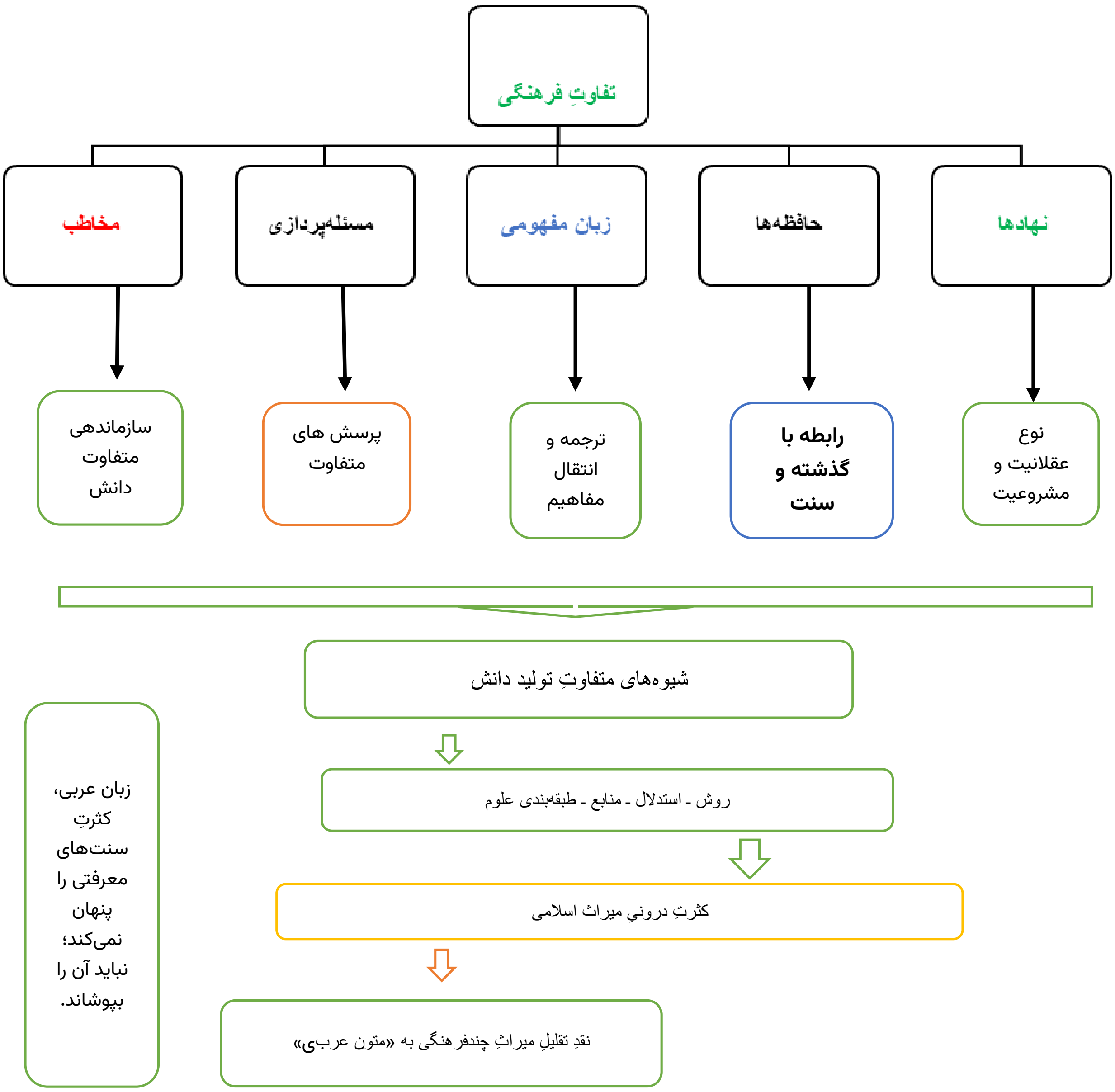
در اینجا تمایز میانِ «اسلامی»، «عربی»، و «ایرانی» به‌کار می‌آید. اصطلاحِ «اسلامیات» که در پژوهش‌های جدید به‌کار می‌رود، دقیقاً برای پرهیز از همین هم‌ارزسازی‌های ساده‌ساز پیشنهاد شده است: یعنی برای اشاره به جهانی که تاریخی‌اش با اسلام گره خورده، اما لزوماً به عربی‌بودن یا عرب‌بودنِ مؤلف فروکاستنی نیست.[۱۰] این تمایز مفهومی برای ما اهمیت دارد، زیرا اجازه می‌دهد میراثِ مکتوب را به‌جای یک کلیتِ همگن، به‌صورتِ شبکه‌ای از سنت‌ها، زبان‌ها، و نهادها ببینیم. تفاوتِ فرهنگی، در تاریخِ دانش، فقط به این معنا نیست که گروه‌های مختلف «آداب» یا «هویت»های متفاوت داشته‌اند؛ بلکه به این معناست که آن‌ها جهان را از خلالِ نهادهای متفاوت، حافظه‌های متفاوت، زبان‌های مفهومیِ متفاوت، و الگوهای متفاوتِ مسئله‌پردازی تجربه می‌کرده‌اند. از همین رو، تفاوتِ فرهنگی به تفاوتِ معرفتی می‌انجامد. **یکم**، هر سنتِ فرهنگی، پرسش‌های خاصِ خود را برجسته می‌کند؛ برای مثال، در محیطِ دیوانیِ ایرانی، مسئلهٔ تدبیر، سلطنت، و سازمانِ مُلک برجستگی‌ای متفاوت از محیط‌های صرفاً حدیثی یا کلامی داشت، و همین امر در آثاری چون الأدب الکبیر و

الأدب الصغیر ابن‌مقفع بازتاب یافته است. **دوم**، نهادهای متفاوت، صورتِ متفاوتی از عقلانیت تولید می‌کنند؛ عقلانیتِ یک دبیرِ دیوان با عقلانیتِ یک فقیهِ مدرسه‌ای یا یک مترجمِ بیمارستانی یکسان نیست. **سوم**، تفاوتِ فرهنگی در نوعِ رابطه با گذشته اثر می‌گذارد؛ بیرونی در بحث از تقاویم، هند، ایران، و اقوام، از نوعی حساسیتِ مقایسه‌ای و مردم‌نگارانه بهره می‌برد که حاصلِ قرارگرفتن در افقِ چندفرهنگیِ خوارزم و خراسان است. **چهارم**، سنت‌های گوناگون فقط پاسخ‌های متفاوت ندارند، بلکه «صورت‌بندیِ مسئله» در آن‌ها متفاوت است؛ برای نمونه، مسئلهٔ «ترجمه» در حلقه‌های سُریانیِ بغداد، صرفاً انتقالِ واژه نبود، بلکه بازسازیِ یک دستگاهِ مفهومی برای پزشکی و فلسفه بود. **پنجم**، تفاوتِ فرهنگی در انتخابِ منابع معتبر مؤثر است؛ آنچه برای یک متکلم، حجت است، لزوماً برای یک منجم یا طبیب حجت نیست. **ششم**، تفاوتِ فرهنگی بر ساختارِ استدلال اثر می‌گذارد؛ نثرِ دیوانیِ ایرانی، نثرِ جدلیِ کلامی، و نثرِ شرحیِ فلسفی، حتی در زبانِ مشترکِ عربی، سه منطقِ استدلالیِ متفاوت را بازتاب می‌دهند. **هفتم**، تفاوتِ فرهنگی بر نسبتِ دانش و عمل اثر می‌گذارد؛ برای نمونه، دانشِ نجوم در یک محیط، خصلتِ تقویمی و اداری دارد، و در محیطی دیگر، با احکامِ نجومی یا با مسائلِ ریاضیاتی پیوند می‌خورد. **هشتم**، فرهنگ فقط محتوا را تغییر نمی‌دهد، بلکه سبکِ تدوین را نیز شکل می‌دهد؛ تفاوتِ میانِ کتابی که برای استفادهٔ درباری تدوین شده با کتابی که برای تدریس در حلقهٔ درس تنظیم شده، صرفاً تفاوتِ مخاطب نیست، بلکه تفاوتِ معرفتی در نحوهٔ سازمان‌دهیِ دانش است. **نهم**، برخی فرهنگ‌ها ترجمه را بازآفرینی می‌فهمند، نه نسخه‌برداری؛ نمونه‌اش کارِ ابن‌مقفع است که در انتقالِ متون، صرفاً مترجم نیست، بلکه بازنویسِ افقِ سیاسی و اخلاقیِ آن‌هاست. **دهم**، تفاوتِ فرهنگی در آستانهٔ پذیرشِ مفاهیم جدید نیز اثر دارد؛ یک سنت ممکن است مفهومی یونانی را درونِ دستورِ فلسفی هضم کند، و سنتی دیگر همان مفهوم را در قالبِ کلامی یا ادبی بازتفسیر کند.

این تفاوتِ معرفتی را می‌توان در سطحِ علوم، روش‌ها، و شیوه‌های سازمان‌دهیِ دانش نیز مشاهده کرد. **یازدهم**، طبقه‌بندیِ علوم خود بازتابِ تفاوت‌های فرهنگی است؛ فارابی، خوارزمی، و دیگران علوم را بر اساسِ منطق‌های متفاوتی دسته‌بندی می‌کنند، و همین نشان می‌دهد که دانش در جهانِ اسلام یک نظمِ یگانه و ازپیش‌داده نداشت. **دوازدهم**، تفاوتِ فرهنگی بر زبانِ مفهومی اثر می‌گذارد؛ بسیاری از واژگانِ فلسفی و علمی در عربی، حاملِ تاریخِ ترجمه از یونانی، سُریانی، یا پهلوی‌اند، و بنابراین فهمِ آن‌ها بدونِ توجه به بسترهای انتقال ناقص است. **سیزدهم**، تفاوتِ فرهنگی در نسبتِ میانِ شفاهیّت و کتابت اثر می‌گذارد؛ برخی دانش‌ها در حلقه‌های درس و سنتِ سماع رشد می‌کنند، برخی دیگر در دیوان و کتابخانه و دستگاهِ ترجمه. **چهاردهم**، تفاوتِ فرهنگی در تعریفِ «علمِ مفید» اثر می‌گذارد؛ آنچه در یک محیطِ فقهی یا حدیثی سودمند است، با آنچه در دربارِ سامانی یا آل‌بویه سودمند شمرده می‌شود یکسان نیست. **پانزدهم**، تفاوتِ فرهنگی بر نحوهٔ ترکیبِ

سنت‌ها اثر دارد؛ ابن‌سینا را نمی‌توان فقط فیلسوفی عربی‌نویس دانست، زیرا در او آمیزه‌ای از فلسفهٔ یونانی، محیطِ علمیِ شرقِ اسلامی، و الگوهای خاصِ مسئله‌پردازیِ ایرانی-خراسانی حضور دارد. **شانزدهم**، تفاوتِ فرهنگی به تفاوت در افقِ تجربهٔ جهان می‌انجامد؛ مثلاً دانشِ جغرافیایی و قوم‌نگارانهٔ بیرونی حاصلِ زیست در منطقه‌ای است که از حیثِ تماسِ تمدنی بسیار متراکم‌تر از برخی مراکزِ دیگر بود. **هفدهم**، تفاوتِ فرهنگی بر سازوکارِ مشروعیت‌بخشی به دانش اثر دارد؛ در یک محیط، حمایتِ خلیفه و دربار دانش را معتبر می‌کند، در محیطی دیگر، پیوستگی با سنتِ استاد-شاگردی یا با یک مذهبِ فقهی. **هجدهم**، تفاوتِ فرهنگی در شیوهٔ ترکیبِ نظریه و عمل اثر می‌گذارد؛ برای مثال، پزشکیِ مترجمانِ سُریانی فقط انتقالِ متن نبود، بلکه در بیمارستان، تدریس، و درمان تحقق می‌یافت. **نوزدهم**، تفاوتِ فرهنگی بر افقِ مخاطب اثر دارد؛ اثری که برای دیوان، برای مناظرهٔ کلامی، یا برای آموزشِ فلسفه نوشته می‌شود، هر یک از ابتدا دانش را به گونه‌ای دیگر می‌چیند. **بیستم**، تفاوتِ فرهنگی در نهایت بر آنچه می‌توان «سبکِ عقلانیت» نامید اثر می‌گذارد؛ یعنی بر اینکه یک سنت چگونه مسئله را می‌بیند، چه چیزی را توضیح‌پذیر می‌داند، و چه نوع انسجامی را از یک متنِ علمی یا فلسفی انتظار دارد. از همین رو، وقتی اثری فقط بر پایهٔ زبانِ عربی درونِ یک ردهٔ واحد قرار می‌گیرد، این خطر پدید می‌آید که تمامِ این تفاوت‌های واقعی—در مسئله، روش، نهاد، حافظه، و سبکِ عقلانیت—در پسِ یک اشتراکِ زبانی پنهان شوند.

از اینجا می‌توان به نتیجهٔ اصلی رسید: تفاوتِ فرهنگی، چون در تولیدِ پرسش، در صورتِ استدلال، در انتخابِ منبع، در تعریفِ علم، در سازمانِ نهاد، و در افقِ مخاطب مداخله می‌کند، ناگزیر تفاوتی معرفتی نیز هست. بنابراین اگر اثری در بغدادِ عباسی به عربی نوشته شده، این امر به‌خودیِ خود کافی نیست تا آن را از حیثِ معرفتی درونِ یک سنتِ یگانه جای دهیم. میانِ «اسلامی»، «عربی»، و «ایرانی» باید تمایز گذاشت، نه برای ساختنِ هویت‌های سخت و خالص، بلکه برای پرهیز از خطای روش‌شناختیِ بزرگی که همهٔ این لایه‌ها را در یک مقولهٔ واحد حل می‌کند. به همین دلیل است که اصطلاحاتی مانند «اسلامی» یا در پژوهش‌های جدید «اسلامیکیت» دقیقاً برای آن پیشنهاد شده‌اند که نشان دهند یک جهانِ تاریخی ممکن است به اسلام تعلق داشته باشد، اما از حیثِ زبان، نهاد، سنتِ فکری، و حافظهٔ فرهنگی، کثرتی درونی و واقعی داشته باشد. نقدِ ما به سزگین نیز دقیقاً در همین نقطه متمرکز است: او میراث را با قدرتی شگرف گرد آورده، اما طبقه‌بندیِ زبان‌محورِ او غالباً آن تفاوت‌هایی را که در سطحِ معرفت‌سازی تعیین‌کننده‌اند، درونِ یک کلیتِ آرشیوی کم‌فروغ می‌کند



نتیجه: از فهرست تا تاریخ

سزگین در تاریخ نگارش های عربی کاری بزرگ و ماندگار انجام داد: او امکانِ دیدنِ حجم عظیمی از میراثِ مکتوب را فراهم کرد. اما هر دستگاهِ آرشیوی، هر قدر هم دقیق، با منطقِ خاصِ خود عمل می‌کند. منطقِ پروژه او، منطقِ زبان و کتاب‌شناسی است؛ و همین منطق، اگر بی‌واسطه به تاریخ‌نگاریِ فرهنگی تعمیم داده شود، می‌تواند تفاوت‌های تاریخیِ مهم را مستهلک سازد.

بنابراین، مسئله در نقدِ سزگین این نیست که او «اشتباه» کرده است، بلکه این است که **طبقه‌بندیِ زبان‌محور، به‌تنهایی، برای فهمِ تاریخِ تولیدِ دانش کافی نیست**. برای گذار از فهرست به تاریخ، باید متن را در نسبت با زبان، نهاد، و فرهنگ بازخوانی کرد. تنها در این صورت است که می‌توان میراثِ عربی‌نویسِ جهانِ اسلام

را نه به‌مثابهٔ یک کلِ همگن، بلکه به‌مثابهٔ میدانی چندلایه و تاریخی فهمید؛ میدانی که در آن، تفاوتِ ایرانی، سریانی، عربی، و دیگر افق‌ها نه حاشیه، بلکه بخشی از خودِ ساختارِ دانش‌اند. ی‌توان این مدعا را در پنج گامِ به‌هم‌پیوسته نشان داد. نخست باید میانِ **فهرست‌نویسی** و **تاریخ‌نگاری** فرق گذاشت. فهرست می‌پرسد: چه کتابی، به چه زبانی، از چه مؤلفی، در کجا گزارش شده است؟ اما تاریخ می‌پرسد: این متن در چه میدانِ اجتماعی و نهادی پدید آمد، برای چه مسئله‌ای نوشته شد، به کدام سنتِ فکری پاسخ می‌داد، و در چه شبکه‌ای از ترجمه، تعلیم، مناظره، دربار، دیوان، یا مدرسه معنا پیدا می‌کرد؟ از همین‌جا محدودیتِ منطقِ غالب در کتابش روشن می‌شود: این اثر در شناساییِ متون و ضبطِ میراث شگفت‌انگیز است، اما وقتی «زبانِ نگارش» به معیارِ اصلیِ طبقه‌بندی بدل می‌شود، تفاوتِ میانِ **متنِ هم‌زبان اما ناهم‌جهان** محو می‌گردد. کتابِ سیاسیِ ابن‌مقفع، رسالهٔ پزشکیِ حنین بن اسحاق، اثرِ نجومیِ خوارزمی، و تحقیقِ مردم‌نگارانهٔ بیرونی همگی ممکن است در زبانِ عربی به ثبت برسند، اما از حیثِ خاستگاهِ مسئله، ساختِ استدلال، حافظهٔ فرهنگی، و افقِ مخاطب در یک سطح نیستند. به تعبیر دیگر، اشتراک در زبان، لزوماً اشتراک در «جهانِ تولیدِ معنا» نیست. همان‌گونه که نوشتن به لاتینی در اروپای قرون وسطی همهٔ آثار را به یک سنتِ قومیِ واحد تقلیل نمی‌دهد، عربی‌نویسی نیز به‌خودیِ خود همهٔ آثار را در یک «میراثِ همگنِ عربی» حل نمی‌کند. پس نخستین دلیل این است که **فهرست، امرِ ثبت‌پذیر را می‌بیند؛ تاریخ، امرِ تکوین‌یافته را**؛ و این دو یکی نیستند.

دوم آنکه **زبان ابزارِ انتقال است، نه لزوماً نشانِ تامِ خاستگاهِ فرهنگی**. در جهانِ اسلام، عربی برای سده‌های طولانی زبانِ مشترکِ علم، تفسیر، کلام، طب، نجوم، و فلسفه شد؛ اما مشترک‌بودنِ زبان، به معنای یگانه‌بودنِ افقِ فرهنگی نیست. ابن‌مقفع هنگامی که کلیله و دمنه یا متونِ ادب و سیاست را به عربی منتقل می‌کند، فقط «عربی» نمی‌نویسد؛ او در واقع لایه‌هایی از اخلاقِ سلطانی، خردِ دیوانی، و حافظهٔ سیاسیِ ایرانی را به درونِ نثرِ عربی وارد می‌کند. بیرونی در بسیاری از آثارش عربی می‌نویسد، اما حساسیتِ او به تقویم‌های ایرانی، هندوان، تفاوتِ ملل، و سنجشِ تطبیقیِ فرهنگ‌ها نشان می‌دهد که متنِ عربیِ او محصولِ یک تجربهٔ صرفاً «عربی» نیست. ابن‌سینا نیز در عینِ عربی‌نویسی، در دانشنامهٔ علائی به فارسی می‌نویسد و همین دوزبانگی آشکار می‌کند که نسبتِ میانِ زبان و سنتِ فکری بسی پیچیده‌تر از یک همانیِ ساده است. حتی در سنتِ ترجمه، حنین بن اسحاق و همکارانش متونِ یونانی را گاه از رهگذرِ سُریانی به عربی می‌آورند؛ در اینجا عربی زبانِ نهایی است، اما دستگاهِ مفهومی، عادتِ شرح، اصطلاح‌سازی، و روشِ انتقال، از دلِ یک سنتِ سُریانی-مسیحی برآمده است. پس اگر اثری فقط به سببِ عربی‌بودن در یک ردهٔ واحد نشانده شود، لایه‌های ایرانی، سُریانی، یونانی، و محلیِ نهفته در آن نامرئی می‌شوند. بنابراین، دلیل دوم این است که **زبانْ ظرف است، نه تمامِ مظروف.**

سوم آنکه **متن در نهاد تولید می‌شود، نه در خلأ**؛ و نهاد، هم مسئله را تعیین می‌کند، هم مخاطب را، هم شکلِ استدلال را، هم معیارِ اعتبار را. همین‌جا است که طبقه‌بندیِ صرفاً زبان‌محور، از دیدنِ «ماشینِ تولیدِ دانش» بازمی‌ماند. متنی که در دربارِ سامانی یا بویی نوشته می‌شود، با متنی که در حلقهٔ محدثان، در بیمارستان، در دیوان، یا در دستگاهِ مترجمانِ بغداد پدید می‌آید، حتی اگر هر دو به عربی باشند، به یک معنا متعلق نیستند. گوتاس در کتابش " اندیشهٔ یونانی، فرهنگ عربی: جنبش ترجمهٔ یونانی ـ عربی در بغداد و جامعهٔ آغازین عباسی " به‌درستی نشان داده است که جنبشِ ترجمه را نمی‌توان فقط انتقالی فرهنگی دانست؛ این جنبش با حمایتِ خلافت، رقابت‌های مذهبی، منزلتِ علمی، و نیازهای اداری و پزشکی پیوند داشت. خوارزمی در محیطی دیوانی-علمی می‌نویسد که در آن حساب، تقویم، جغرافیا، و نجوم با نیازهای حکمرانی و سامان‌دهیِ قلمرو گره خورده است؛ بنابراین، دانشِ او فقط یک «متنِ عربی» نیست، بلکه محصولِ پیوندِ علم و اداره است. در سوی دیگر، آثارِ ادبِ سیاسیِ ابن‌مقفع را باید با دستگاهِ دبیران، اخلاقِ سلطنت، و انتقالِ الگوهای کشورداری سنجید. همچنین، پزشکیِ رازی یا سنتِ بیمارستانیِ بغداد را نمی‌توان بدون توجه به نهادهای درمان، آموزش، تجربهٔ بالینی، و حامیانِ مالی فهمید. اگر این زمینه‌های نهادی حذف شوند، متن از تاریخِ خود جدا و به شیئی بی‌زمان بدل می‌شود. پس دلیل سوم این است که **هویتِ تاریخیِ دانش را نه فقط زبان، بلکه نهادِ مولدِ آن می‌سازد**.

چهارم آنکه **هر نظامِ طبقه‌بندی، به همان اندازه که آشکار می‌کند، پنهان هم می‌کند**؛ و این دقیقاً همان نکته‌ای است که نظریه‌های جدیدِ طبقه‌بندی و آرشیو بر آن تأکید دارند. وقتی یک متنِ عربی در ذیلِ «میراثِ عربی» جای می‌گیرد، این عمل بی‌طرف نیست؛ زیرا با یک حرکتِ ظاهراً فنی، تفاوت‌های درونی را هم‌سطح می‌کند. اثرِ حنین، بیرونی، ابن‌مقفع، و ابن‌سینا دیگر نخست به‌صورتِ گره‌گاه‌های چندسنتی دیده نمی‌شوند، بلکه در یک قفسهٔ زبانی کنارِ هم می‌نشینند؛ و همین هم‌جواریِ آرشیوی به‌تدریج نوعی همگنیِ معرفتیِ کاذب تولید می‌کند. پیامدِ بعدی این کار، **وابستگیِ مسیر** در پژوهش است: وقتی نسل‌های بعدیِ محققان به تاریخ نگارش های عربی همچون مرجعِ استاندارد مراجعه می‌کنند، همان منطقِ قفسه‌بندی، ناآگاهانه به منطقِ روایتِ تاریخ تبدیل می‌شود. در نتیجه، پژوهشگر به‌جای آنکه بپرسد این اثر در چه شبکهٔ ایرانی، سُریانی، درباری، فلسفی، یا مدرسه‌ای معنا یافته، نخست آن را در ردهٔ «عربی» می‌بیند و بسیاری از پرسش‌های بدیل از همان آغاز خاموش می‌شود. این همان چیزی است که می‌توان آن را «استهلاکِ تفاوت» نامید: تفاوت حذف نمی‌شود، بلکه در یک کلِ بزرگ‌تر مستهلک می‌گردد. مثلاً سهمِ دبیرانِ ایرانی در تکوینِ ادبِ سیاسی، یا نقشِ مسیحیانِ سُریانی در انتقالِ طب و فلسفه، یا جایگاهِ خراسان و ماوراءالنهر در ساختِ علومِ ریاضی و نجومی، در سطحِ کتاب‌شناختی ثبت می‌شود، اما در سطحِ روایتِ کلان به‌راحتی در عنوانِ «عربی» محو می‌گردد. پس دلیل چهارم این است که **طبقه‌بندی، فقط داده را نظم نمی‌دهد؛ افقِ دیدن را نیز محدود می‌کند.**

از این‌همه نتیجه می‌شود که گذار از پروژه ی سزگین به تاریخِ واقعیِ دانش، مستلزمِ عبور از **اینهمانیِ زبان و فرهنگ** است. نقدِ سزگین به این معنا نیست که کارِ او کم‌ارزش است؛ برعکس، عظمتِ او در گردآوریِ میراث انکارناپذیر است. اما دقیقاً چون کارِ او این‌چنین مرجعیت یافته، باید گفت که **کتاب‌شناسی اگر به‌تنهایی معیارِ تاریخ‌نگاری شود، به خطا می‌انجامد**. برای نمونه، اگر ابن‌مقفع را فقط مؤلفی عربی‌نویس بخوانیم، وجهِ ایرانیِ ادبِ سیاسیِ او را از دست می‌دهیم؛ اگر بیرونی را فقط در قفسهٔ عربی ببینیم، حساسیتِ چندفرهنگی و افقِ خوارزمی-ایرانیِ او را محو می‌کنیم؛ اگر حنین را صرفاً مؤلفی در سنتِ عربی بدانیم، واسطه‌بودنِ سُریانی در ساختِ مفاهیمِ پزشکی و فلسفی را نادیده می‌گیریم؛ اگر ابن‌سینا را فقط با زبانِ غالبِ آثارش تعریف کنیم، کثرتِ زبانی و فرهنگیِ شرقِ اسلامی در پروژهٔ فلسفیِ او کمرنگ می‌شود؛ و اگر خوارزمی را فقط ذیلِ عنوانِ «علومِ عربی» ثبت کنیم، پیوندِ دانشِ او با محیطِ ایرانی-اداری و شبکه‌های انتقال از هند و ایران پوشیده می‌ماند. بنابراین، آنچه باید به‌جای این همگن‌سازی نشست، نوعی خوانشِ چندلایه است: متن را باید هم‌زمان در نسبت با **زبان، نهاد، فرهنگ، شبکهٔ ترجمه، حافظهٔ تاریخی، و میدانِ کاربرد** دید. تنها در این صورت است که میراثِ عربی‌نویسِ جهانِ اسلام نه به‌مثابهٔ یک کلِّ یک‌دست، بلکه به‌مثابهٔ میدانی مرکب از افق‌های ایرانی، عربی، سُریانی، یونانی، و محلی فهمیده می‌شود؛ و درست در همین نقطه است که از «فهرست» به «تاریخ» می‌رسیم.

فصل پنجم: بازاندیشیِ میراثِ مکتوبِ جهانِ اسلامی

نقدِ طبقه‌بندیِ زبان‌محور، اگر بخواهد از حدِّ اعتراضِ مفهومی فراتر رود، ناگزیر باید به سطحِ پیشنهادِ روشی برسد. در فصل‌های پیشین روشن شد که مسئله در کارِ فؤاد سزگین، به‌هیچ‌روی، انکارِ عظمتِ پروژهٔ کتاب‌شناختیِ او نیست. برعکس، کتابِ سزگین از آن‌رو سزاوارِ توجهِ انتقادیِ دقیق است که به‌راستی یکی از بزرگ‌ترین کوشش‌ها برای گردآوری، نظم‌بخشی، و مرئی‌کردنِ میراثِ مکتوبِ سده‌های نخستین و میانیِ جهانِ اسلام بوده است. اما درست از همین‌جا مسئله آغاز می‌شود: هر چه یک دستگاهِ کتاب‌شناختی دقیق‌تر، فراگیرتر، و مرجعیت‌مندتر شود، منطقِ درونیِ آن نیز بیشتر در شیوهٔ دیدنِ ما از تاریخ رسوخ می‌کند. اگر این منطق، منطقِ کتاب و زبان باشد، خطر آن پدید می‌آید که خودِ تاریخ نیز به‌تدریج در همان افق دیده شود؛ یعنی به‌جای آنکه متن را در میدانِ واقعیِ تولیدِ آن بنگریم، آن را در قفسه‌ای زبانی مستقر کنیم و از همان‌جا هویتِ تاریخیِ آن را استنباط نماییم.[۱]

از این‌رو، بازاندیشیِ میراثِ مکتوبِ جهانِ اسلامی، پیش از آنکه اصلاحِ یک نام‌گذاری باشد، بازنگری در یک افقِ روش‌شناختی است. پرسشِ اصلی این فصل آن است که اگر زبانِ نگارش، به‌تنهایی، معیارِ کافی برای تعیینِ هویتِ تاریخی و فرهنگیِ متون نیست، پس این میراث را چگونه باید فهمید؟ پاسخِ این پرسش را نمی‌توان با جایگزینیِ یک برچسب به‌جای برچسبی دیگر به‌دست آورد. کافی نیست که به‌جای «میراثِ عربی» صرفاً از «میراثِ اسلامی» یا «اسلامیک» سخن بگوییم، بی‌آنکه روشِ خواندنِ متون را تغییر دهیم. آنچه باید دگرگون شود، خودِ سطحِ تحلیل است: یعنی گذار از نگاه به متن چونان شیئی ثبت‌شده در آرشیو، به نگاه به متن چونان گره‌گاهی در شبکه‌ای از زبان، نهاد، ترجمه، قدرت، مخاطب، حافظه، و کاربرد.[۲]

میراثِ مکتوبِ جهانِ اسلامی را نباید فقط چونان مجموعه‌ای عظیم از کتاب‌ها و مؤلفان تلقی کرد؛ این میراث، در حقیقت، یک میدانِ تاریخیِ چندلایه است. در این میدان، متن‌ها نه در خلأ، بلکه در بسترِ رقابت‌ها، پیوندها، ترجمه‌ها، اقتباس‌ها، نهادها، و سنت‌های گوناگون پدید آمده‌اند. بغدادِ عباسی تنها محلِّ «تولیدِ کتاب» نبود؛ میدانِ تلاقیِ خلافت، دیوان، ترجمه، پزشکی، مناظره، فقه، کلام، و فلسفه بود. خراسان و ماوراءالنهر تنها خاستگاهِ چند مؤلف نبودند؛ کانون‌هایی بودند که در آن‌ها سنت‌های دیوانی، علمی، و فلسفی با یکدیگر ترکیب شدند. سنتِ سُریانی صرفاً پلی خاموش میانِ یونان و عربی نبود، بلکه عاملی زنده در ساختِ واژگان، صورت‌های استدلال، و روش‌های ترجمه و شرح بود. حتی آنجا که متن به عربی نوشته شده، این عربی‌بودن، همهٔ حقیقتِ آن متن را بازنمی‌گوید؛ زیرا زبانِ متن تنها یکی از سطوحِ ظهورِ آن است، نه تمامِ تاریخِ آن.[۳]

در این معنا، تفاوتِ میانِ «مجموعهٔ متون» و «میدانِ تاریخی» تفاوتی صوری نیست، بلکه تفاوتی در خودِ فهمِ دانش است. هنگامی که میراث را صرفاً به‌مثابهٔ انبوهی از آثارِ ضبط‌شده می‌بینیم، نقشِ کنشگرانِ میانی تقریباً محو می‌شود: مترجمان، ناسخان، دبیران، حامیانِ سیاسی، واقفانِ کتابخانه‌ها، آموزگاران، و حلقه‌های درس. حال آنکه دانش در جهانِ اسلامی، همانندِ هر سنتِ تاریخیِ دیگر، محصولِ کارِ مشترکِ این نیروها بوده است. کتاب تنها به دستِ مؤلف ساخته نمی‌شود؛ در شبکه‌ای از نسخه‌برداری، تدریس، شرح، تلخیص، حمایت، و مصرفِ اجتماعی زنده می‌ماند. از این‌رو، هر کوششی که تاریخِ این میراث را صرفاً در سطحِ «کتابِ نوشته‌شده به فلان زبان» بازسازی کند، بخشی از واقعیتِ تکوینِ معرفت را از دست می‌دهد.[۴]

از همین‌جا ضرورتِ یک خوانشِ چندلایه از متون آشکار می‌شود. نخستین اصلِ چنین خوانشی آن است که زبان، هرچند مهم است، تنها یکی از سطوحِ تحلیل است. عربی در بخشِ بزرگی از تاریخِ جهانِ اسلام، زبانِ مشترکِ علم، تفسیر، کلام، پزشکی، فلسفه، و ادب بود؛ اما همان‌گونه که لاتینی‌بودنِ بسیاری از متونِ اروپایی، همهٔ آن‌ها را به یک سنتِ قومیِ واحد فرو نمی‌کاهد، عربی‌بودنِ زبانِ یک متن نیز به‌تنهایی برای تعیینِ هویتِ فرهنگی و معرفتیِ آن کافی نیست. ابن‌مقفع وقتی به عربی می‌نویسد، فقط زبانِ عربی را به‌کار نمی‌برد؛ او لایه‌هایی از سیاست‌نامه‌نویسی، ادبِ سلطانی، و خردِ دیوانیِ ایرانی را به درونِ این زبان منتقل می‌کند. بیرونی وقتی به عربی می‌نویسد، تجربه‌ای از جهان را بیان می‌کند که از خوارزم، از مواجهه با هند، از حساسیتِ تقویمی و تطبیقی، و از افقی چندفرهنگی تغذیه می‌کند. حنین بن اسحاق نیز در مقامِ مترجم، اگرچه محصولِ نهاییِ کارش را به عربی عرضه می‌کند، از دلِ سنتی سُریانی-مسیحی حرکت می‌کند که در آن ترجمه، شرح، و اصطلاح‌سازی معنایی دیگر دارد. بنابراین، زبانِ نهاییِ متن، لزوماً گویای تمامِ خاستگاه‌ها و مسیرهای تکوینِ آن نیست.[۵]

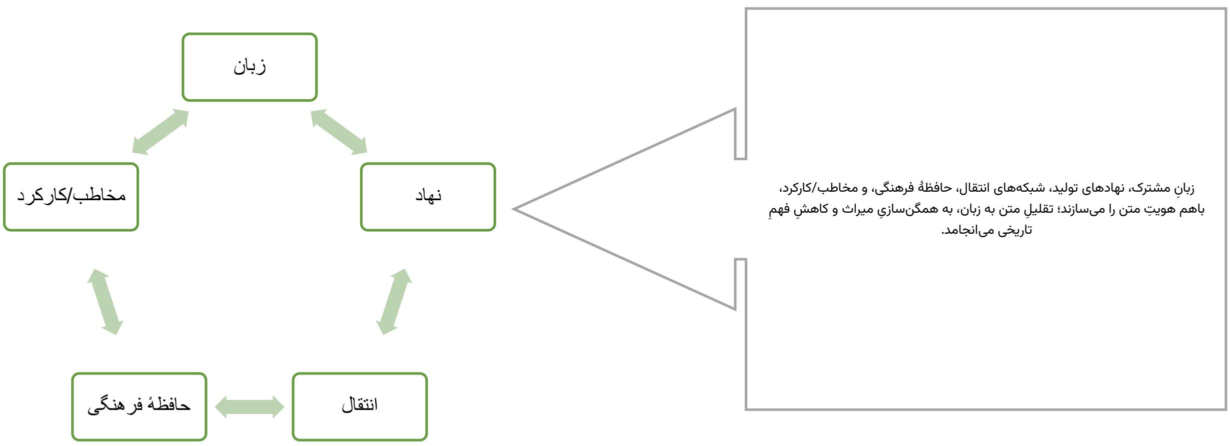
اصلِ دوم آن است که هر متن در یک نهاد تولید می‌شود. نهاد، امری بیرونی و تزئینی نیست که بتوان آن را از متن جدا کرد؛ نهاد خود در ساختنِ متن دخالت دارد. دیوان، دربار، مدرسه، مسجد، بیمارستان، کتابخانه، و حلقهٔ مترجمان، هر یک نه‌فقط محلِّ استقرارِ دانش، بلکه صورت‌دهندهٔ آن‌اند. آن‌ها تعیین می‌کنند کدام مسئله مهم است، چه زبانی اقتضا دارد، چه نوع استدلالی معتبر است، و چه مخاطبی پیشِ چشمِ مؤلف قرار می‌گیرد. جنبشِ ترجمه در بغداد را نمی‌توان صرفاً با ارجاع به عشقِ مجرد به معرفت توضیح داد؛ این جنبش با سیاستِ خلافت، نیازهای اداری، پزشکی، و نجومی، و رقابت‌های مذهبی و فرهنگی درهم‌تنیده بود. از همین رو، متنِ پزشکی، دیوانی، یا فلسفی را نباید تنها از حیثِ زبان، بلکه باید از حیثِ نهادی که آن را ممکن کرده، خواند.[۶]

اصلِ سوم آن است که هر متن در شبکه‌ای از انتقال قرار دارد. تاریخِ دانش، تاریخِ آفرینش‌های منزوی نیست؛ تاریخِ حرکتِ مفاهیم، واژگان، فنون، روش‌ها، و سنت‌های تفسیری است. ترجمه، شرح، تلخیص،

اقتباس، و حاشیه‌نویسی، همگی بخشی از حیاتِ متن‌اند، نه اموری درجهٔ دوم. هنگامی که خوارزمی در حساب و جغرافیا و نجوم کار می‌کند، دانشِ او از شبکه‌هایی تغذیه می‌کند که هند، ایران، دیوان، و علومِ زمانه را به هم پیوند می‌دهند. هنگامی که فارابی دستگاهی برای طبقه‌بندیِ علوم عرضه می‌کند، این عمل فقط نظم‌دادنِ به معلومات نیست؛ بازسازیِ یک افقِ معرفتی است که در آن فلسفه، منطق، زبان، و علم در نسبتی تازه تعریف می‌شوند. و هنگامی که ابن‌سینا به عربی و فارسی می‌نویسد، این دوزبانگی فقط تنوعِ ادبی نیست، بلکه نشانه‌ای از حضورِ چند افقِ مخاطب و چند سطحِ کاربردِ دانش است. متن، به‌این‌معنا، نقطهٔ پایانِ انتقال نیست؛ گره‌ای است در شبکه‌ای از انتقال‌های پیشین و پسین.[۷]

اصلِ چهارم آن است که متن حاملِ حافظهٔ فرهنگی است. این حافظه را نمی‌توان صرفاً از روی نامِ زبان تشخیص داد. ممکن است متن به عربی نوشته شده باشد، اما حافظهٔ سیاسیِ آن از سنتِ ایرانیِ سلطنت و دیوان تغذیه کند؛ ممکن است در عربی نوشته شده باشد، اما حافظهٔ علمیِ آن از مدارسِ سُریانی، از ترجمه‌های یونانی، یا از سنت‌های هندی برآمده باشد. اینجا مسئله نه جست‌وجوی «خلوص» فرهنگی، بلکه فهمِ لایه‌مندیِ واقعیِ میراث است. جهانِ اسلامی از آغاز تا سده‌های میانی، صحنهٔ هم‌زیستی و هم‌تأثیریِ چندین سنتِ زبانی و فرهنگی بود؛ ازاین‌رو، فهمِ هر متن بدونِ توجه به این حافظه‌های رسوب‌کرده، فهمی ناقص خواهد بود.[۸]

اصلِ پنجم آن است که مخاطب و کارکرد، بخشی از معنای متن‌اند. متنی که برای ادارهٔ مُلک، یا برای تدریس در حلقهٔ فلسفه، یا برای مناظرهٔ کلامی، یا برای درمانِ بیماران نوشته می‌شود، از آغاز به یکسان سخن نمی‌گوید و با یک منطقِ واحد ساخته نمی‌شود. اگر ادبِ سیاسیِ ابن‌مقفع را در کنارِ متنی صرفاً لغوی یا روایی فقط به سببِ اشتراکِ زبانی بنشانیم، از دیدنِ تفاوتِ کارکرد و میدانِ اثرگذاریِ آن بازمی‌مانیم. همچنین، اگر پزشکیِ رازی یا نجومِ خوارزمی را صرفاً به‌عنوانِ بخشی از «نگارشِ عربی» ببینیم، از نسبتِ آن‌ها با نهادهای درمان، محاسبه، دیوان، و نیازهای حکمرانی غافل می‌شویم. کارکرد، بخشی از هویتِ معرفتیِ متن است؛ زیرا تعیین می‌کند که متن با چه نوع مسئله‌ای مواجه است و چه نوع انسجامی از آن انتظار می‌رود.[۹]



بر پایهٔ این اصول، آشکار می‌شود که طبقه‌بندیِ آیندهٔ میراث، اگر بخواهد تاریخ‌مند و تحلیلی باشد، باید چندبعدی باشد، نه تک‌بُعدی. یک متن را می‌توان و باید به‌طورِ هم‌زمان در چند محور خواند: محورِ زبانی، محورِ نهادی، محورِ فرهنگی، محورِ انتقالی، محورِ کارکردی، و محورِ معرفتی. متنی ممکن است به عربی نوشته شده باشد، در محیطی ایرانی-خراسانی تولید شده باشد، از سنتِ سُریانی یا یونانی تغذیه کرده باشد، برای نیازهای درباری یا دیوانی تنظیم شده باشد، و در عینِ حال در سبکِ استدلال به سنتی فلسفی تعلق داشته باشد. این واقعیتِ چندلایه را طبقه‌بندیِ تک‌خطیِ زبانی نمی‌تواند نشان دهد. در نتیجه، اگر بخواهیم میراث را نه‌فقط ثبت، بلکه فهم کنیم، باید از «قفسه‌بندی» به «نقشه‌برداریِ تاریخی» گذر کنیم.[۱۰]

اهمیتِ این جابه‌جاییِ روشی، هنگامی آشکارتر می‌شود که به جایگاهِ ایرانیان در این میراث بازگردیم. در خوانشِ زبان‌محور، ایرانیان غالباً به‌صورتِ گروهی از «مؤلفانِ عربی‌نویس» ظاهر می‌شوند؛ اما چنین تصویری، سهمِ ساختاریِ آنان را در تولیدِ دانش پنهان می‌کند. ایرانیان تنها نویسندگانِ چند متن در یک زبانِ مشترک نبودند؛ آنان در سطوحِ دیوان، سیاست، فلسفه، طب، نجوم، تاریخ، و ادب، حاملان و بازسازانِ افق‌هایی بودند که در شکل‌گیریِ کلِّ فرهنگِ مکتوبِ جهانِ اسلامی نقشی بنیادی ایفا کرد. ابن‌مقفع را نمی‌توان فقط به نامِ زبانِ آثارش شناخت؛ او در انتقالِ ادبِ سلطانی و سبکِ عقلانیتِ دیوانیِ ایرانی نقشی تعیین‌کننده دارد. خوارزمی تنها مؤلفی در ریاضیات یا جغرافیا نیست؛ او در گره‌خوردنِ دانش با نیازهای محاسباتی، اداری، و تقویمیِ یک جهانِ در حالِ سازمان‌یابی سهم دارد. بیرونی نمونهٔ آشکارِ نوعی ذهنیتِ مقایسه‌ای و چندفرهنگی است که از شرقِ اسلامی و تجربهٔ تماس‌های تمدنیِ متراکم نیرو می‌گیرد. ابن‌سینا نیز صرفاً فیلسوفی عربی‌نویس نیست، بلکه در آثارِ فارسی و عربیِ خود نشان می‌دهد که چگونه می‌توان در بیش از یک افقِ زبانی و فرهنگی اندیشید.[۱۱]

این نکته در بابِ سنتِ سُریانی نیز صادق است. اگر همهٔ آثارِ عربیِ برآمده از ترجمه را بی‌واسطه درونِ یک «میراثِ عربی» حل کنیم، نقشِ واسطه‌های زندهٔ مفهومی و نهادی را از دست می‌دهیم. ترجمه در سده‌های نخستینِ عباسی غالباً از رهگذرِ مترجمان و پزشکان و آموزگارانِ سُریانی‌زبان پیش می‌رفت. آنان فقط واژه‌ها را منتقل نمی‌کردند، بلکه صورت‌های خاصی از شرح، تفسیر، اصطلاح‌سازی، و مشروعیت‌بخشیِ علمی را با خود می‌آوردند. بنابراین، میراثِ عربی‌نویس، در سطحی ژرف‌تر، همواره در گفت‌وگو با سنت‌هایی شکل گرفته که خود عربی نبوده‌اند. از همین رو، اصطلاحِ «میراثِ عربی» اگر بدونِ توضیحِ کافی به‌کار رود، این خطر را دارد که آن گفت‌وگوهای سازنده و آن لایه‌های واسط را به حاشیه براند.[۱۲]

در اینجا باید با دقت تأکید کرد که مقصود از این نقد، نفیِ اهمیتِ زبانِ عربی نیست. عربی در تاریخِ جهانِ اسلام، زبانِ مرکزیِ تولید و انتقالِ دانش بود و بدونِ آن، بخشِ عظیمی از این میراث نه شکل می‌گرفت و نه به گردش درمی‌آمد. مسئله این نیست که نقشِ عربی را کم‌اهمیت جلوه دهیم، بلکه آن است که عربی را با تمامِ

تاریخِ میراث یکی نگیریم. آنچه باید نقد شود، نه زبانِ عربی، بلکه تبدیل‌شدنِ آن به یگانه معیارِ انتسابِ فرهنگی و معرفتی است. در واقع، دفاع از کثرتِ درونیِ این میراث، دفاع از تاریخِ واقعیِ خودِ عربی نیز هست؛ زیرا عربی تنها در مناسبت با فارسی، سُریانی، یونانی، و دیگر افق‌ها به زبانِ بزرگِ دانش بدل شد.[۱۳]

از این‌رو، مناسب‌تر آن است که به‌جای فروکاستنِ کلِّ این پیکره به عنوانِ «میراثِ عربی»، از تعبیرهایی چون «میراثِ مکتوبِ جهانِ اسلامی» یا «فرهنگِ مکتوبِ جهانِ اسلامی» استفاده شود؛ تعبیرهایی که از همان آغاز، امکانِ دیدنِ کثرتِ درونیِ این جهان را فراهم می‌کنند. این تعبیرها البته تنها زمانی سودمندند که با تغییرِ واقعیِ روش همراه شوند. اگر همچنان متن را صرفاً بر حسبِ زبانِ نگارش ببینیم، تغییرِ نام‌ها چیزی را عوض نخواهد کرد. اما اگر متن را در نسبت با نهاد، حافظهٔ فرهنگی، شبکهٔ ترجمه، میدانِ کاربرد، و سبکِ عقلانیت بخوانیم، آن‌گاه می‌توان از افقِ محدودِ کتاب‌شناسیِ صرف فراتر رفت و به تاریخِ واقعیِ تکوینِ دانش نزدیک شد.[۱۴]

بدین‌سان، بازاندیشیِ میراثِ مکتوبِ جهانِ اسلامی نه دعوتی به آشوبِ مفهومی، بلکه دعوتی به دقتِ بیشتر است. این بازاندیشی نمی‌خواهد نظمِ کتاب‌شناختی را از میان ببرد، بلکه می‌خواهد آن را با تحلیلی تاریخی تکمیل کند. کارِ سزگین و امثالِ او برای دیدنِ پیکرهٔ متون ضروری بوده است؛ اما تاریخ‌نگاریِ فرهنگی نمی‌تواند در سطحِ همان پیکره متوقف بماند. باید از ثبتِ نسخه‌ها به بازسازیِ میدان‌ها، از شمارشِ آثار به فهمِ نسبت‌ها، و از نام‌گذاریِ زبانی به تحلیلِ تاریخی گذر کرد. تنها در این صورت است که می‌توان فهمید چگونه جهانِ اسلامی، نه در قالبِ یک سنتِ همگن، بلکه در هیئتِ میدانی چندمرکزی و چندزبانه، دانش را تولید، منتقل، و بازآفرینی کرده است.[۱۵]

در پایانِ این فصل می‌توان گفت که آنچه در نقدِ طبقه‌بندیِ زبان‌محور به‌دست آمد، در نهایت به یک پیشنهادِ ساده اما ژرف بازمی‌گردد: متن را باید از نو، و در چند سطح، خواند. باید پرسید: این متن به چه زبانی نوشته شده است؟ اما در همان حال باید پرسید: در کجا نوشته شده، برای چه کسی، در چه نهاد، با کدام حافظهٔ فرهنگی، در پاسخ به کدام مسئله، و در امتدادِ کدام شبکهٔ انتقال؟ تنها وقتی این پرسش‌ها با هم طرح شوند، میراثِ مکتوبِ جهانِ اسلامی از صورتِ آرشیویِ خام خارج می‌شود و به پیکره‌ای زنده و تاریخی بدل می‌گردد. و تنها در چنین خوانشی است که سهمِ ایرانیان، سُریانیان، عرب‌ها، و دیگر حاملانِ این میراث، نه در حاشیه، بلکه در متنِ خودِ تاریخِ دانش دیده می‌شود.[۱۶]

درآمد فصل پنجم: بازاندیشیِ میراثِ مکتوبِ جهانِ اسلامی

فصل پنجم نقطهٔ گذار از نقدِ یک طبقه‌بندیِ خاص به پیشنهادِ یک افقِ بدیل در تاریخ‌نگاریِ دانش است. اگر طبقه‌بندیِ کلانِ سزگین ، میراثِ مکتوب را ذیلِ یک هژمونیِ زبانی و بر اساسِ «عربی‌بودنِ متن» سامان داده

است، این رویکرد ناگزیر به یک «تسطیحِ تاریخی» می‌انجامد. در این پارادایم، متن از زمینهٔ تولیدش جدا شده و در قفسه‌ای قرار می‌گیرد که زبانِ تدوین، تنها معیارِ آن است. اما تاریخِ دانش در جهانِ اسلامی، یک "رویداد"[۱] است نه یک "آرشیو"[۲]؛ رویدادی که در آن، متن هم‌زمان در نسبت با نهادهای تولید (نظیر دیوان، مدرسه، و بیمارستان)، شبکه‌های ترجمه، و حافظه‌های فرهنگیِ پیشینی شکل گرفته است. ما در این فصل استدلال می‌کنیم که برای بازسازیِ دقیقِ این تاریخ، باید از «فهرست‌نگاریِ متون» به «نقشه‌برداریِ میدان‌های تولید» گذر کرد؛ گذاری که زبان را نه به‌مثابهٔ محصورکنندهٔ هویت، بلکه به مثابهٔ ابزارِ انتقالِ جریان‌های فکریِ متکثر می‌بیند[۱۷]

تلهٔ «نگارشِ عربی»، زمانی عیان می‌شود که به پیوندِ میان «زبانِ تدوین» و «فرهنگِ خاستگاه» می‌نگریم. برای نمونه، آثارِ ابن‌مقفع، نه صرفاً «متونِ عربی»، بلکه «ترجمهٔ فرهنگیِ» مفاهیمِ دیوانی و سیاسیِ ایرانِ ساسانی به زبانِ اداریِ خلافتِ عباسی‌اند. وقتی سزگین یا دیگران این آثار را ذیلِ کلان‌عنوانِ «نگارش عربی» طبقه‌بندی می‌کنند، «ماهیتِ ایرانیِ اندیشه» در «ظرفِ زبانِ عربی» ذوب می‌شود. مسئله اینجا نه نفیِ نقشِ زبانِ عربی در قوام‌بخشی به تمدنِ اسلامی، بلکه نقدِ این پیش‌فرض است که گویی زبانِ عربی، فرهنگِ متن را نیز «عربی» کرده است. در واقع، بسیاری از این متون، «سنت‌های ایرانی» یا «میراثِ سریانی-یونانی» هستند که با واسطهٔ زبانِ عربی، در یک فضای جدیدِ سیاسی-اداری بازتولید شده‌اند؛ بنابراین، طبقه‌بندیِ زبانیِ صرف، عملاً تفاوت‌های فرهنگیِ موجود در بطنِ این متون را سانسور می‌کند.۱۸

این نقیصه در حوزهٔ علومِ عقلی و دیوانی، خود را به‌وضوح نشان می‌دهد. برای مثال، سنتِ «ادبِ کاتبی» و علومِ دیوانی در سده‌های نخستینِ هجری، تداومِ مستقیمِ ساختارهای دیوان‌سالاریِ ساسانی در بسترِ عربی‌زبانِ خلافت است. وقتی این آثار را صرفاً «متون عربی» می‌خوانیم، از نقشِ محوریِ «نهادهای دیوانی» در خراسان و عراقِ پیشااسلامی که به حیاتِ خود در دورانِ اسلامی ادامه دادند، غافل می‌مانیم. در این مورد، عربی نه زبانِ اصلیِ هویتِ مؤلف، بلکه «زبانِ عملیاتیِ نهادِ قدرت» بوده است. اگر طبقه‌بندیِ ما چندمحوری باشد و «نهادِ تولید» را در کنار «زبان» قرار دهد، آنگاه می‌توان دید که چگونه یک متنِ عربی‌زبان، عملاً حاملِ یک «عقلانیتِ دیوانیِ ایرانی» است که در فضایِ نهادیِ عباسی، با نیازهای تازهٔ سیاسی تطبیق یافته است.

در سطحِ انتقالِ دانش نیز، همین تقلیل‌گرایی دیده می‌شود. جندی‌شاپور، به‌مثابهٔ یک شبکهٔ علمی، پلی میانِ پزشکیِ یونانی-سریانی و طبِ اسلامی بود. وقتی آثارِ این جریان در GAS ذیلِ «تاریخِ علوم عربی» دسته‌بندی می‌شوند، گویی یک گسستِ فرهنگی رخ داده و همه‌چیز از صفر در زبانِ عربی آغاز شده است.

---

[۱] Event
[۲] Archive

حال‌آنکه، این متن‌ها «گره‌گاه‌های شبکه‌ای» هستند که زبانِ سریانی، یونانی، پهلوی، و عربی در آن‌ها تلاقی کرده‌اند. نقدِ ما به مدلِ سنتیِ طبقه‌بندی این است که این "تعددِ زبان‌ها در تولیدِ دانش" را به یک "تک‌زبانگی" تقلیل می‌دهد و بدین‌ترتیب، «تاریخِ فرآیندِ علمی» را که اساساً بینافرهنگی است، به «تاریخِ محصولاتِ زبانی» تبدیل می‌کند.۱۹

بنابراین، پیشنهادِ این فصل، طراحیِ چارچوبی است که در آن «متن» به جایگاهِ واقعی‌اش بازگردد: نه به‌مثابهٔ یک برچسبِ زبانی، بلکه به‌عنوانِ یک «نقطهٔ تقاطع». این چارچوبِ چندمحوری (شامل محورهای: زبان، نهاد، ژانر، شبکهٔ انتقال، و حافظهٔ فرهنگی)، به ما اجازه می‌دهد که تفاوت‌های ایرانی، سریانی، یونانی و... را نه به‌عنوانِ «عناصرِ مضاف» بر پیکرهٔ عربی، بلکه به‌عنوانِ «سازندگانِ اصلی» میدانِ اسلامی ببینیم. تنها در این صورت است که میراثِ مکتوبِ جهانِ اسلامی، از وضعیتِ «مجموعهٔ خطیِ یک‌دست»، به «میدانِ پویا و متکثرِ عقلانیت» تبدیل می‌شود؛ میدانی که در آن، تفاوتِ فرهنگی نه یک تهدید، بلکه «پیش‌شرطِ امکانِ تولیدِ دانش» بوده است.

۲) اصولِ یک خوانشِ چندلایه از متون

برای عبور از تقلیل‌گراییِ زبانی، باید متن را در چند سطح به‌طور هم‌زمان خواند. مسئله این نیست که زبان بی‌اهمیت است، بلکه مسئله آن است که زبان به‌تنهایی نمی‌تواند حاملِ تمامِ حقیقتِ تاریخیِ یک متن باشد. متنی که به عربی نوشته شده، لزوماً از حیثِ خاستگاهِ فرهنگی، منطقِ نهادی، یا افقِ معنایی، «عربی» به همان معنای ساده و یک‌دست نیست. در بسیاری از موارد، زبانِ متن صرفاً رسانهٔ تثبیت و انتقالِ دانشی است که در بسترهای فرهنگی و نهادیِ دیگری شکل گرفته است. از این‌رو، خوانشِ چندلایه می‌کوشد متن را نه فقط به‌مثابهٔ یک محصولِ زبانی، بلکه به‌مثابهٔ یک رخدادِ تاریخی، نهادی، و بینافرهنگی بفهمد.[۲۰]

نخستین اصل در این خوانش آن است که **زبان را رسانه بدانیم، نه هویت.** زبانِ تدوین، نخستین امرِ مشاهده‌پذیر در متن است، اما نباید به‌جای هویتِ تاریخیِ آن بنشیند. عربی در جهانِ اسلامی غالباً زبانِ علم، دیوان، فقه، حدیث، کلام و فلسفه بوده است، اما همین غلبهٔ کارکردی به‌معنای یگانگیِ فرهنگی نیست. چه‌بسا متنی که به عربی نوشته شده، در سطحِ مفاهیم، تمثیل‌ها، یا شیوهٔ تنظیمِ مسئله، حاملِ لایه‌هایی از سنتِ ایرانی، سریانی، یا یونانی باشد. از همین‌جاست که باید میان «زبانِ نوشتار» و «خاستگاهِ تاریخیِ معنا» تمایز گذاشت.[۲۱]

اصلِ دوم آن است که **متن در خلأ پدید نمی‌آید، بلکه در نهاد تولید می‌شود.** دیوان، مدرسه، مسجد، دربار، بیمارستان، دارالترجمه، مجلسِ مناظره یا حلقهٔ درس، فقط محلِ فیزیکیِ تولیدِ متن نیستند، بلکه خودْ در تعیینِ مسئله، صورتِ بیان، اولویت‌های دانشی و شیوهٔ مشروعیت‌بخشی به معرفت سهم دارند. بنابراین، فهمِ

یک متنِ عربی‌زبان بدونِ بازسازیِ نهادِ تولیدکنندهٔ آن، فهمی ناقص خواهد بود. نهادها تعیین می‌کنند که چه چیزی ارزشِ ثبت و تدوین دارد و چه چیز در حاشیه می‌ماند.[۲۲]

اصلِ سوم، توجه به **کارکردِ اجتماعیِ متن** است. هیچ متنی صرفاً برای «نوشتن» پدید نمی‌آید؛ هر متن در پاسخ به یک نیاز، بحران، یا مسئلهٔ تاریخیِ مشخص نوشته می‌شود. یک رسالهٔ دیوانی برای ادارهٔ ملک، یک متنِ طبی برای درمان و آموزش، یک کتابِ کلامی برای مناظره و دفاع اعتقادی، و یک اثرِ ادبی برای تعلیمِ اخلاقی یا تمثیلِ سیاسی نوشته می‌شود. این کارکرد، در انتخابِ واژگان، ساختارِ استدلال، شیوهٔ تنظیمِ فصل‌ها، و حتی سبکِ بلاغیِ متن اثر می‌گذارد. بنابراین، زبانِ متن بدونِ شناختِ کارکردِ آن، راهنمایی ناکافی برای طبقه‌بندیِ تاریخی خواهد بود.[۲۳]

اصلِ چهارم، بازسازیِ **شبکه‌های انتقال و ترجمه** است. متون در تاریخِ جهانِ اسلامی غالباً حاصلِ انباشت، جابه‌جایی، ترجمه، تلخیص، شرح، اقتباس و بازنویسی‌اند. آنچه امروز به‌صورتِ یک «متنِ عربی» در دست ماست، ممکن است پیش‌تر در قالبِ سنتی شفاهی، در ترجمه‌ای سریانی، در متنی پهلوی، یا در الگویی یونانی وجود داشته و سپس در بسترِ جدیدی بازآرایی شده باشد. در نتیجه، خوانشِ چندلایه باید هر متن را همچون گرهی در یک شبکهٔ انتقال ببیند، نه همچون واحدی منزوی و خودبسنده.[۲۴]

اصلِ پنجم، دقت در **حافظهٔ فرهنگیِ نهفته در متن** است. متن‌ها فقط حاملِ اطلاعات یا استدلال نیستند؛ آن‌ها رسوباتِ طولانیِ حافظه‌های فرهنگی‌اند. شیوهٔ تصویرکردنِ پادشاهی، اخلاقِ مُلک‌داری، بدن، درمان، نظمِ جهان، یا نسبتِ انسان و قدرت، همگی می‌توانند حاملِ الگوهایی باشند که از سنت‌های پیشین به متن منتقل شده‌اند. به این معنا، ممکن است متنی از لحاظِ زبان عربی باشد، اما از حیثِ تخیلِ سیاسی یا اخلاقی، واجدِ رگه‌هایی عمیق از سنتِ ایرانی یا یونانی-سریانی باشد.[۲۵]

اصلِ ششم، تحلیلِ **نسبتِ متن و قدرت** است. طبقه‌بندیِ متون، کنشی خنثی نیست؛ هر نظامِ طبقه‌بندی، بخشی از واقعیت را برجسته و بخشی دیگر را پنهان می‌کند. وقتی میراثِ مکتوب عمدتاً ذیلِ «نگارش عربی» سازمان می‌یابد، آنچه پررنگ می‌شود زبانِ تثبیت‌شدهٔ متن است، نه لزوماً نیروهای نهادی، قومی، منطقه‌ای، و ترجمه‌ای که آن را پدید آورده‌اند. خوانشِ چندلایه از این‌رو ضروری است که بتواند سازوکارهای دیدپذیری و نادیدگی را در خودِ عملِ طبقه‌بندی آشکار کند.[۲۶]

اصلِ هفتم آن است که باید **چندزبانگیِ واقعیِ جهانِ اسلامی** را در تحلیل دخالت داد. جهانِ اسلامی از آغاز، میدانی چندزبانه بود: عربی، فارسی، سریانی، یونانی، قبطی، و بعدها ترکی و دیگر زبان‌ها، در نسبت‌های گوناگون در آن حضور داشتند. اما محصولِ نهاییِ مکتوب‌شده، در بسیاری از موارد، فقط یکی از این لایه‌ها را نشان

می‌دهد. خوانشِ چندلایه باید این چندزبانگیِ پنهان را دوباره مرئی کند و نشان دهد که وحدتِ ظاهریِ زبانِ نوشتار، اغلب برآمده از فرایندهای پیچیدهٔ میان‌زبانی است.[۲۷]

اصلِ هشتم، توجه به **گونه‌های متفاوتِ عقلانیت** در متن است. همهٔ متون بر اساسِ یک منطقِ مشترک ساخته نشده‌اند. برخی متون در افقِ عقلانیتِ روایی و نقلی کار می‌کنند، برخی در افقِ برهانی و فلسفی، برخی در افقِ دیوانی و عملی، و برخی در افقِ تعلیمی و تربیتی. این اشکالِ عقلانیت گاه با سنت‌های منطقه‌ای یا نهادیِ خاص پیوند دارند. از این جهت، صورتِ استدلال و سازمانِ مفهومیِ متن می‌تواند چیزی را نشان دهد که زبانِ ظاهرِ متن پنهان می‌کند.[۲۸]

اصلِ نهم، آن است که **کتاب‌شناسی باید تاریخی شود**. فهرست‌نگاری و شناساییِ آثار، کاری بنیادین و ضروری است، اما اگر در سطحِ ثبتِ عنوان‌ها، مؤلفان و زبان‌ها متوقف بماند، هنوز به تاریخ‌نگاریِ واقعی نرسیده‌ایم. خوانشِ چندلایه می‌کوشد از داده‌های کتاب‌شناختی برای ساختنِ نقشه‌ای تاریخی استفاده کند؛ نقشه‌ای که در آن، هر متن به‌منزلهٔ نقطه‌ای در تلاقیِ زبان، نهاد، حافظه، قدرت و شبکهٔ انتقال دیده شود.[۲۹]

و سرانجام، اصلِ دهم آن است که متن را باید به‌مثابهٔ یک **گرهگاهِ سیستمی** فهمید. متن نه فقط محصولِ مؤلف، نه فقط برآیندِ زبان، و نه فقط اثرِ نهاد است؛ بلکه نتیجهٔ برهم‌کنشِ چندین سطح از واقعیتِ تاریخی است. چنین نگاهی است که به ما اجازه می‌دهد میراثِ مکتوبِ جهانِ اسلامی را از حالتِ یک مجموعهٔ همگنِ «متون عربی» بیرون آوریم و آن را به‌مثابهٔ میدانِ پیچیده‌ای از تعاملِ فرهنگ‌ها، زبان‌ها، و ساختارهای تاریخی بازخوانی کنیم.[۳۰]

۳) فراتر از طبقه‌بندیِ زبانی: چارچوبی نو برای سامان‌دهیِ میراث

نخست باید روشن کرد که نقدِ طبقه‌بندیِ زبانی، به‌هیچ‌وجه به‌معنای بی‌اهمیت‌شمردنِ زبان نیست. زبان در تاریخِ میراثِ مکتوبِ جهانِ اسلامی، نه‌فقط ابزارِ بیان، بلکه سازوکارِ انتقال، تثبیت، آموزش و اقتدار بوده است. بااین‌حال، مسئله آن است که در بسیاری از طرح‌های کتاب‌شناختیِ بزرگ، زبان از یک «شاخصِ مهم» به «معیارِ نهایی» ارتقا یافته و بدین‌ترتیب، سایرِ ابعادِ تاریخیِ متن در سایه قرار گرفته‌اند. وقتی اثری صرفاً به‌سببِ عربی‌بودنِ صورتِ نوشتاری‌اش ذیلِ «نگارشِ عربی» طبقه‌بندی می‌شود، این خطر پدید می‌آید که منشأهای نهادی، زمینه‌های جغرافیایی، لایه‌های ترجمه‌ای، و حتی ساختارِ عقلانیِ آن ناپدید شوند. ازاین‌رو، پیشنهادِ بدیل آن نیست که زبان حذف شود، بلکه این است که از مقامِ «حَکَمِ نهایی» به جایگاهِ یکی از چند محورِ تحلیلی بازگردانده شود.[۳۱]

اصلِ نخست در این چارچوبِ بدیل، حفظِ **زبانِ تدوین** به‌عنوانِ یکی از محورهای لازم، اما ناکافی، است. بی‌تردید، زبانِ متن بر واژگان، نحوهٔ صورت‌بندیِ مفاهیم، امکان‌های بلاغی و نوعِ مخاطب اثر می‌گذارد. برای مثال، تفاوتی جدی میانِ نگارشِ یک متنِ فلسفی به عربی و نگارشِ همان مضمون به فارسیِ قرونِ چهارم و پنجم وجود دارد؛ زیرا هر زبان، ذخیرهٔ اصطلاحی و سنتِ نگارشیِ خاصِ خود را دارد. اما همین محور، تنها هنگامی ارزشِ تبیینیِ کافی خواهد داشت که در نسبت با سایرِ محورها خوانده شود. آثارِ ابن‌مقفع به عربی نوشته شده‌اند، اما از حیثِ مواد، افقِ سیاسی و سنتِ حکمتی، نسبتِ ژرفی با جهانِ ساسانی و ادبِ ایرانی دارند؛ به‌همین‌سان، بسیاری از ترجمه‌های حنین بن اسحاق به عربی‌اند، اما بدونِ درکِ لایهٔ یونانی-سریانیِ آن‌ها، طبقه‌بندیِ زبانی چیزی جز ساده‌سازی نخواهد بود.[۳۲]

دومین محور، **جغرافیای تولید** است؛ زیرا متن‌ها در مکان‌های تاریخیِ مشخص پدید می‌آیند و مکان، صرفاً پس‌زمینه‌ای خنثی نیست. بغدادِ عباسی، بصرهٔ نحویان، کوفهٔ راویان، نیشابورِ فقیهان، ری و جرجانِ پزشکان، بخارا و سمرقندِ دیوانیان و ادیبان، هر یک الگوی خاصی از مسئله‌سازی و تولیدِ معرفت را شکل می‌دهند. اگر یک کتابِ نجومی در بغداد تدوین شده باشد، نسبتِ آن با سنتِ ترجمه، رصدخانه‌ها، و دستگاهِ خلافت را باید در نظر گرفت؛ حال‌آنکه اثری که در خراسان یا ماوراءالنهر پدید آمده، ممکن است با دستگاه‌های محلیِ قدرت، سنت‌های ایرانیِ آموزش، و نیازهای اداریِ متفاوت پیوند داشته باشد. از این منظر، جغرافیا نه فقط جایِ تولید، بلکه بخشی از منطقِ درونیِ متن است.[۳۳]

سومین محور، **نهادِ تولید** است. یک اثر ممکن است در دربار، در دیوان، در مدرسه، در بیمارستان، در حلقهٔ حدیث، در کتابخانه، یا در بسترِ ترجمه و مناظره پدید آمده باشد، و هر یک از این نهادها، منطقِ خود را بر متن تحمیل می‌کنند. رساله‌ای که برای وزیر یا امیر نوشته می‌شود، غالباً در سبکِ عرضه، انتخابِ مثال‌ها، و حتی سامانِ استدلال با اثری که برای تدریس در مدرسه تدوین شده، تفاوت دارد. برای نمونه، ادب‌نامه‌های سیاسی را نمی‌توان صرفاً بر حسبِ زبان یا موضوع، هم‌ردیفِ کتبِ فلسفی یا کلامی نشاند؛ زیرا نهادِ مولّدِ آن‌ها متفاوت است. آثارِ مربوط به «آدابِ کتابت»، «سیاستِ مُلک»، یا «تدبیرِ منزل» غالباً در پیوند با دیوان‌سالاری و فرهنگِ دبیری فهم‌پذیر می‌شوند، نه فقط با برچسبِ زبان.[۳۴]

چهارمین محور، **ژانر و کارکرد** است. متن‌ها نه‌فقط در زبان‌ها و نهادهای مختلف، بلکه در ژانرهای مختلف با کارکردهای متمایز تولید می‌شوند. تفاوتِ میانِ تاریخ، طب، نجوم، تفسیر، فقه، سیاست‌نامه، اندرزنامه، منطق، کلام و ادب، فقط تفاوتِ موضوعی نیست، بلکه تفاوتی در کارکردِ اجتماعی و افقِ مخاطبان نیز هست. برای مثال، یک متنِ طبی می‌تواند هم آموزشی باشد، هم کاربردی، هم خلاصه‌ای برای شاگردان، و هم دفتری برای تجربه‌های بالینی. یا یک سیاست‌نامه می‌تواند هم نصیحت‌الملوک باشد، هم فنِّ دیوان، هم بازتابِ حافظهٔ

سلطنتیِ ایرانی. بنابراین، چارچوبِ نو باید ژانر و کارکرد را در مرکز قرار دهد تا متن‌ها بر مبنای مسئله‌ای که برای آن نوشته شده‌اند فهمیده شوند، نه فقط بر مبنای زبانِ ظاهری‌شان.[۳۵]

پنجمین محور، **شبکهٔ انتقال** است؛ یعنی متن را باید در زنجیرهٔ ترجمه، اقتباس، تلخیص، شرح، حاشیه و بازنویسی جای داد. هیچ متنِ مهمی در تاریخِ دانشِ اسلامی، به‌کلی منفرد نیست. یک اثرِ فلسفی ممکن است حاصلِ ترجمه از یونانی به سریانی و سپس به عربی باشد؛ یک متنِ حکمی یا اخلاقی ممکن است از پهلوی به عربی منتقل شده و در مرحله‌ای دیگر، در قالبِ فارسیِ نو بازتولید شده باشد. اگر این شبکهٔ انتقال را نبینیم، طبقه‌بندیِ صرفاً زبانی، نتیجه‌ای وارونه خواهد داد: متنی که ظاهراً عربی است، در واقع آخرین حلقهٔ یک زنجیرهٔ بینازبانی و بینافرهنگی است. نمونهٔ روشن، سنتِ انتقالِ آثارِ منطقی و پزشکی از بسترِ یونانی-سریانی به عربی، و نیز انتقالِ الگوهای ادب و سیاست از ایرانِ ساسانی به عربیِ درباری است.[۳۶]

ششمین محور، **سبکِ عقلانیت** است؛ محوری که در بسیاری از کتاب‌شناسی‌های کلاسیک تقریباً نادیده می‌ماند. مراد از سبکِ عقلانیت، شیوه‌ای است که متن از طریقِ آن مسئله را تعریف، صورت‌بندی و حل می‌کند: عقلانیتِ برهانی، عقلانیتِ نقلی، عقلانیتِ دیوانی-عملی، عقلانیتِ تمثیلی-اخلاقی، یا عقلانیتِ تعلیمی. برای مثال، میانِ نثرِ ابن‌مقفع، ساختارِ استدلالِ فارابی، شیوهٔ تنظیمِ رازی، و منطقِ رواییِ بسیاری از متونِ اندرزنامه‌ای، تفاوتی بنیادی در «سبکِ فکرکردن» وجود دارد. اگر این محور را به تحلیل وارد نکنیم، صرفِ هم‌زبانی، متونی را در کنار هم قرار می‌دهد که در سطحِ عقلانیت، نسبت‌های کاملاً متفاوت دارند. به‌عکس، ممکن است متونی به دو زبانِ متفاوت، از حیثِ سبکِ عقلانیت به هم نزدیک‌تر باشند تا دو متنِ عربیِ هم‌عصر.[۳۷]

هفتمین محور، **بافتِ حمایتی و سیاسی** است. متون در بیشترِ موارد در خلأ اقتصادی و سیاسی پدید نمی‌آیند؛ حامیانِ درباری، وزیران، خاندان‌های علمی، اوقاف، یا شبکه‌های مذهبی و سیاسی، در انتخابِ موضوع، تداومِ نسخه‌برداری، و گردشِ اجتماعیِ متن نقش دارند. برای مثال، شکوفاییِ ترجمه در بغداد را نمی‌توان از حمایتِ خلافت و وزیرانِ عباسی جدا کرد. به همین ترتیب، رشدِ گونه‌هایی از ادب و سیاست‌نامه‌نویسی را باید در نسبت با دربارهای محلیِ ایرانی و فرهنگِ دیوانیِ آنان خواند. اگر یک متن باقی مانده و متنی دیگر محو شده، این فقط مسئلهٔ کیفیتِ ذاتیِ آن دو نیست؛ بلکه ساختارهای حمایت و اقتدار در این بقای نامتقارن دخیل بوده‌اند.[۳۸]

هشتمین اصلِ این چارچوبِ نو آن است که این محورها نباید به‌صورتِ سلسله‌مراتبیِ خشک فهم شوند، بلکه باید در قالبِ **طبقه‌بندیِ چندمحوری** به‌کار روند. یک اثر می‌تواند هم‌زمان عربی‌زبان، ایرانی‌خاستگاه، دیوانی‌کارکرد، درباری‌حمایت، و دارایِ شبکهٔ انتقالِ پهلوی-عربی باشد. مزیتِ این رویکرد آن است که متن را از زندانِ طبقه‌بندیِ تک‌محوری آزاد می‌کند. برای نمونه، کلیله و دمنه را اگر فقط بر حسبِ زبانِ عربی طبقه‌بندی

کنیم، لایه‌های هندی، پهلوی، و ایرانیِ میانجیِ آن فرومی‌ریزد؛ اما در چارچوبِ چندمحوری، می‌توان آن را هم‌زمان در چند مدارِ تاریخی جای داد: متنِ عربی، با تبارِ ترجمه‌ایِ هندی-پهلوی، در افقِ ادبِ سیاسی و تعلیمی، و در پیوند با فرهنگِ دبیری.[۳۹]

نهمین اصل، آن است که چارچوبِ پیشنهادی باید از سطحِ نظری فراتر رود و به **سامان‌دهیِ عملیِ میراث** در فهرست‌ها، دانشنامه‌ها، و تاریخ‌نگاری‌ها راه یابد. این بدان معناست که مدخل‌های آثار و مؤلفان نباید تنها با ذکرِ نام، تاریخ، و زبان بسته شوند، بلکه باید دست‌کم اطلاعاتی دربارهٔ جغرافیا، نهاد، کارکرد، شبکهٔ انتقال، و بافتِ حمایتی را نیز در خود جای دهند. اگر چنین شود، پژوهشگر دیگر مجبور نخواهد بود برای دیدنِ نقشِ ایرانیان، سریانیان، یا دیگر کنشگرانِ غیرعرب، از دلِ طبقه‌بندیِ زبانی عبور کند؛ بلکه خودِ ساختارِ ارائهٔ داده‌ها، پیچیدگیِ تاریخی را بازتاب خواهد داد. این، در واقع، گذار از «فهرست‌نویسی» به «نقشه‌برداریِ تاریخی» است.[۴۰]

و سرانجام، دهمین اصل آن است که این چارچوبِ نو، فقط یک اصلاحِ فنی در شیوهٔ دسته‌بندی نیست، بلکه تغییری در **افقِ نظریِ ما نسبت به میراث** است. تا زمانی که میراثِ مکتوبِ جهانِ اسلامی عمدتاً از دریچهٔ «زبانِ متن» دیده شود، بخشِ مهمی از تاریخِ اجتماعیِ دانش، تفاوت‌های فرهنگیِ درونِ این جهان، و به‌ویژه سهمِ ساختاریِ ایرانیان در تولیدِ دانش و ادب، در حاشیه خواهد ماند. اما اگر از طبقه‌بندیِ زبانی به‌سویِ چارچوبی چندلایه و چندمحوری حرکت کنیم، آنگاه می‌توانیم جهانِ اسلامی را نه به‌مثابهٔ یک پیکرهٔ همگنِ عربی، بلکه به‌عنوانِ میدانِ پیچیده‌ای از برهم‌کنشِ زبان‌ها، نهادها، سنت‌ها و قدرت‌ها بازشناسیم. در این صورت، «نگارشِ عربی» دیگر نامِ یک جوهرِ فرهنگیِ بسیط نخواهد بود، بلکه نامِ یکی از صورت‌های تاریخیِ تثبیتِ دانشی خواهد شد که در تولیدِ آن، فرهنگ‌های متعددی—و در میانِ آن‌ها فرهنگِ ایرانی—نقشی بنیادی داشته‌اند.[۴۱]

۴) بازخوانیِ جایگاهِ ایرانیان در این میراث

اگر میراثِ مکتوبِ جهانِ اسلامی را فقط بر پایهٔ زبانِ نگارش دسته‌بندی کنیم، «ایرانی‌بودن» بسیاری از مؤلفان، مترجمان، دبیران، طبیبان و فیلسوفان، به حاشیه رانده می‌شود و به وصفی جنبی فروکاسته می‌گردد. در این صورت، آنچه دیده می‌شود عربی‌بودنِ متن است، نه زیرساختِ اجتماعی و فرهنگی‌ای که متن را ممکن کرده است. اما اگر از منطقِ طبقه‌بندیِ زبانی فراتر رویم، مسئله دیگر فقط این نخواهد بود که «چه کسی به چه زبانی نوشت»، بلکه این خواهد بود که «چه کسانی، در کدام نهادها، با اتکاء به چه سنت‌های پیشین، تولیدِ دانش را سازمان دادند». در این سطح، جایگاهِ ایرانیان نه به‌صورتِ حاشیه‌ای، بلکه به‌صورتِ ساختاری آشکار می‌شود.[۴۲]

ادعای اصلی در اینجا باید با دقت صورت‌بندی شود تا از هرگونه اغراق یا ذات‌گرایی پرهیز شود. مقصود آن نیست که هر متنی که نویسنده‌ای ایرانی و زبانِ عربی دارد، به‌طور خودکار «متنِ ایرانی» شمرده شود؛ چنین ادعایی خودْ گرفتارِ همان تقلیل‌گراییِ هویتی خواهد شد که ما در مقامِ نقدِ آن هستیم. ادعای دقیق‌تر این است که در بخشِ مهمی از میراثِ مکتوبِ اسلامی، ایرانیان فقط پدیدآورندگانِ منفردِ آثار نیستند، بلکه در مقامِ کنشگرانِ نهادی، حامیانِ فرهنگی، واسطه‌های ترجمه، دبیران، وزیران، و حاملانِ سنت‌های اداری و آموزشی، در شکل‌دادن به خودِ میدانِ تولیدِ دانش سهمی بنیادین داشته‌اند.[۴۳]

یکی از نخستین عرصه‌هایی که این نقشِ ساختاری در آن دیده می‌شود، عرصهٔ **دیوان‌سالاری** است. دولتِ عباسی برای تثبیت و گسترشِ اقتدارِ خود، ناگزیر به استفاده از تجربه‌های اداریِ گسترده‌ای بود که پیش‌تر در دستگاه‌های ساسانی و سپس در محیط‌های ایرانیِ پسافتح صورت‌بندی شده بود. انتقالِ قالب‌های دبیری، شیوه‌های ثبت و ضبط، آدابِ مکاتبه، و فنونِ حساب و تنظیمِ دیوان، صرفاً انتقالِ چند اصطلاح نبود؛ بلکه انتقالِ یک «عقلانیتِ اداری» بود. از همین‌رو، بسیاری از متونی که ظاهراً به عربی و در دلِ خلافت نوشته شده‌اند، در سطحِ عمیق‌تر حاملِ ساختارهای فکری و اجراییِ‌ای هستند که بی‌درکِ زمینهٔ ایرانیِ آن‌ها، تفسیرشان ناقص می‌ماند.[۴۴]

این نقشِ دیوانی را می‌توان در **فرهنگِ دبیران** به‌خوبی مشاهده کرد. دبیر، در جهانِ اسلامیِ نخستین، فقط کاتبی نبود که نامه‌ها را بنویسد؛ او واسطهٔ ترجمهٔ قدرت به نوشتار، حافظِ حافظهٔ سیاسیِ دولت، و در بسیاری موارد، میانجیِ انتقالِ سنت‌های حکمی و اخلاقی نیز بود. حضورِ دبیرانِ ایرانی‌تبار در دستگاه‌های اموی و به‌ویژه عباسی، تنها یک پدیدهٔ شغلی نبود؛ این حضور، بخشی از بازآراییِ ساختارِ حکومت و زبانِ سیاست بود. چنین بستری است که امکانِ فهمِ متونِ ادبِ سیاسی و رسائلِ دیوانی را فراتر از برچسبِ زبانی فراهم می‌کند.[۴۵]

در اینجا، **ابن‌مقفع** نمونه‌ای محوری است. اهمیتِ او فقط در این نیست که مترجم یا نویسنده‌ای توانا بود که به عربی نثری ممتاز آفرید، بلکه در این است که در آثارش نوعی واسطه‌گریِ فرهنگی رخ می‌دهد: انتقالِ الگوهای ادب، سیاست، پند، و تدبیر از سنت‌های ایرانی و هندیِ میانه به درونِ نثرِ عربیِ آغازین. کلیله و دمنه یا الأدب الکبیر و الأدب الصغیر را نمی‌توان فقط متونی عربی دانست، اگر مراد از عربی صرفاً خاستگاهِ فرهنگی باشد؛ این آثار در واقع آزمایشگاهی‌اند که در آن، زبانِ عربی به ظرفِ انتقالِ نوعی عقلانیتِ دبیری، اخلاقی و سیاسی بدل می‌شود که ریشه‌هایش به جهانِ پیشااسلامیِ ایرانی نیز می‌رسد.[۴۶]

نکتهٔ مهم در بابِ ابن‌مقفع این است که او صرفاً «ناقل» یک مادهٔ آماده نبود، بلکه در خودِ عملِ انتقال، به بازآفرینیِ فکری دست زد. به بیانِ دیگر، ترجمه در اینجا نسخه‌برداریِ منفعلانه نیست؛ ترجمه نوعی **تولیدِ مفهومی** است. ابن‌مقفع در لحظه‌ای تاریخی می‌نویسد که خلافتِ عباسی نیازمندِ زبانِ تازه‌ای برای سیاست،

آدابِ سلطنت، و اخلاقِ کارگزاران است. از این‌رو، انتقالِ موادِ ایرانی به عربی، در آثارِ او، پاسخی است به نیازهای نهادیِ جدید. همین امر نشان می‌دهد که چگونه نقشِ ایرانیان در این میراث، نه در سطحِ «اصل‌ونسب»، بلکه در سطحِ میانجی‌گریِ تاریخی و نهادی باید فهمیده شود.[۴۷]

حضورِ ایرانیان در **جنبشِ ترجمه** نیز از همین منظر اهمیت دارد. معمولاً تاریخِ ترجمه در بغداد با تأکید بر یونانی، سریانی و عربی نوشته می‌شود، اما این روایت اگر به‌سادگی تنظیم شود، از دیدنِ جایگاهِ کنشگران و حامیانِ ایرانی غافل می‌ماند. دربارها، وزیران، خاندان‌های علمی، و محافلِ وابسته به خراسان و شرقِ اسلامی، در حمایت از ترجمه و تثبیتِ آن در ساختارِ دانش سهمی جدی داشتند. بنابراین، حتی آنجا که مادهٔ علمی مستقیماً از یونانی یا سریانی آمده، میدانِ اجتماعی و سیاسیِ انتقال، بارها از طریقِ نیروهای ایرانی‌تبار یا ایرانی‌خاستگاه سازمان یافته است.[۴۸]

در همین زمینه، **خاندانِ نوبختی** نمونه‌ای روشن از پیوندِ ترجمه، نجوم، سیاست و فرهنگِ ایرانی است. نوبختیان فقط منجمان یا مترجمانی منفرد نبودند؛ آنان در پیوند با دربارِ عباسی، با دانشِ نجومی، تقویمی و احکامی، و با سنت‌هایی که ریشه‌هایی در ایرانِ ساسانی داشت، در شکل‌دادن به بخشی از دانشِ درباریِ بغداد نقش ایفا کردند. اهمیتِ آنان از این حیث است که نشان می‌دهند مرز میانِ دانش، قدرت، ترجمه و هویتِ فرهنگی، در تاریخِ اسلامی مرزی سخت و ساده نیست. یک طبقه‌بندیِ صرفاً زبانی، این شبکهٔ پیچیده را در عنوانِ کلیِ «نگارش عربی» مستحیل می‌کند.[۴۹]

از سوی دیگر، در تاریخِ **پزشکی** نیز ایرانیان فقط مصرف‌کنندگانِ دانشِ ترجمه‌شده نبودند، بلکه از مؤلفه‌های فعالِ سازمانِ علمی به‌شمار می‌آمدند. پیوندِ جندی‌شاپور، سنت‌های درمانیِ ایرانی، میانجی‌گریِ سریانی، و تکوینِ طبِ اسلامی، نمونه‌ای از همین هم‌تنیدگی است. اگرچه نباید با افسانه‌پردازی، همهٔ تاریخِ پزشکیِ اسلامی را به جندی‌شاپور فروکاست، اما انکارِ نقشِ محیط‌های ایرانی در ایجادِ زیرساخت‌های آموزشی، بالینی و فکریِ طب نیز خطاست. پزشکیِ عربی‌زبان، در بسیاری از موارد، بر شانهٔ چنین بسترهایی ایستاده است.[۵۰]

در این حوزه، **محمد بن زکریای رازی** جایگاهی ممتاز دارد. او فقط پزشکی نبود که به عربی نوشت؛ بلکه نمونه‌ای از آن است که چگونه یک دانشمندِ ایرانی می‌تواند در متنِ یک زبانِ علمیِ مشترک، افقِ تجربی، بالینی و عقلانیِ خاصی را بپرورد. آثارِ رازی از این حیث اهمیت دارند که نشان می‌دهند پرسش از «ایرانی‌بودن» نباید به زبانِ متن تقلیل یابد. او در ری و بغداد، در پیوند با بیمارستان، آموزشِ پزشکی، و سنت‌های فلسفی و تجربیِ گوناگون کار می‌کند و حاصلِ کارش در عربی تثبیت می‌شود؛ اما این تثبیتِ عربی، تمامِ حقیقتِ تاریخیِ او نیست.[۵۱]

همین منطق را در موردِ **ابوریحان بیرونی** نیز می‌توان مشاهده کرد، هرچند جایگاهِ او پیچیده‌تر است. بیرونی هم به عربی می‌نویسد و هم به فارسی، هم در جهانِ اسلامی کار می‌کند و هم با سنت‌های هندی و یونانی واردِ گفت‌وگو می‌شود. اگر او را فقط ذیلِ «نگارش عربی» بگذاریم، کثرتِ زبانی، جغرافیایی و معرفتیِ کارش پوشیده می‌ماند. بیرونی نمونه‌ای درخشان از این واقعیت است که دانشِ اسلامی، در سطحِ عالیِ خود، از رهگذرِ کنشگرانی شکل گرفته که در مرزهای فرهنگی و زبانی حرکت می‌کرده‌اند، و ایرانیان در این میان از مهم‌ترینِ این کنشگران بوده‌اند.[۵۲]

در **فلسفه** نیز سهمِ ایرانیان را نباید تنها با شمردنِ نامِ فیلسوفانِ ایرانی سنجید؛ مسئله، حضورِ آنان در ساختِ دستگاه‌های مفهومی و در نهادهای انتقالِ فلسفه است. فارابی هرچند به سنتِ یونانی-اسلامی تعلق دارد و نباید او را به‌سادگی در یک قالبِ قومی محصور کرد، اما حضورِ او و پس از او ابن‌سینا در شرقِ اسلامی، نشان می‌دهد که چگونه مراکزِ ایرانی‌خاستگاه و شبکه‌های آموزشیِ آن‌ها در پذیرش، دگرگونی و بومی‌سازیِ فلسفهٔ یونانی نقش داشته‌اند. به‌ویژه ابن‌سینا، در جهانِ بخارا، گرگانج، ری، همدان و اصفهان، نشان می‌دهد که «جهانِ فلسفیِ اسلامی» تا چه اندازه با فضاهای ایرانی درهم‌تنیده است.[۵۳]

دربارهٔ **ابن‌سینا**، نکته فقط ایرانی‌بودنِ شخصیِ او نیست؛ بلکه این است که سیرِ زندگی و تولیدِ فکریِ او در شبکه‌ای از دربارها، کتابخانه‌ها، وزیران، پزشکان و محافلِ علمیِ شرقِ اسلامی شکل می‌گیرد. او در نظامی از حمایت و جابه‌جایی کار می‌کند که به‌هیچ‌وجه با تصویرِ یک میدانِ همگنِ صرفاً «عربی» سازگار نیست. اینکه آثارِ اصلیِ فلسفی و پزشکیِ او به عربی‌اند، نباید سبب شود که بسترِ اجتماعی-سیاسیِ خراسانی و ایرانیِ این تولید فراموش شود. افزون بر این، حضورِ هم‌زمانِ آثارِ فارسیِ او نشان می‌دهد که مرزهای زبانی در تجربهٔ مؤلفانِ بزرگ، بسیار سیال‌تر از آن است که کتاب‌شناسیِ تک‌محوری می‌پندارد.[۵۴]

در حوزهٔ **ادب و اخلاق**، نقشِ ایرانیان حتی از این نیز آشکارتر است. سنتِ اندرزنامه، سیاست‌نامه، آدابِ مُلک‌داری، و حکمتِ عملی، در جهانِ اسلامی عمدتاً از مسیرهایی عبور می‌کند که پیوندهای روشن با ایرانِ پیشااسلامی و ایرانِ اسلامیِ آغازین دارند. این سنت‌ها در عربی و فارسی هر دو تداوم می‌یابند، اما اگر فقط صورتِ نهاییِ زبان را ببینیم، پیوندهای طولانیِ آن‌ها با فرهنگِ سلطنت، دبیری و آموزشِ اخلاقیِ ایرانی را از دست می‌دهیم. از همین‌رو، فهمِ ادبِ عربیِ درباری، بی‌توجه به لایه‌های ایرانیِ آن، نوعی نابیناییِ روش‌شناختی است.[۵۵]

مسکویه در اینجا نمونه‌ای بسیار مهم است. او هم مورخ است، هم فیلسوفِ اخلاق، هم ادیب، و هم کارگزارِ دیوانی؛ و درست در همین چندوجهی‌بودن است که می‌توان نقشِ ایرانیان را در میراثِ اسلامی دید. آثارِ اخلاقیِ او، به‌ویژه در نسبت با حکمتِ عملی، و نیز جایگاهِ او در دستگاه‌های اداریِ آل‌بویه، نشان می‌دهد که

چگونه اخلاق، سیاست، فلسفه و دیوان در جهانِ ایرانیِ اسلامی به هم می‌رسند. اگر آثارِ او صرفاً ذیلِ «نثرِ عربی» طبقه‌بندی شود، نسبتِ ارگانیکِ میانِ موقعیتِ نهادیِ او و مضمونِ آثارش پنهان خواهد شد.[۵۶]

افزون بر مؤلفان، باید به **وزیران و حامیانِ ایرانی** نیز توجه کرد؛ زیرا آنان غالباً سازندگانِ شرایطِ امکانِ دانش بوده‌اند. خاندانِ برمکی، صاحب بن عباد، و بعدها نظام‌الملک، فقط کارگزارانِ سیاسی نبودند، بلکه در شکل‌گیریِ کتابخانه‌ها، محافلِ ادبی، مدارس، حمایت از علما و تنظیمِ نسبتِ دانش و قدرت نقش‌آفرینی کردند. تاریخِ دانش را اگر فقط از روی نامِ مؤلفان بنویسیم، نیمی از واقعیت را از دست می‌دهیم؛ زیرا دانش بدونِ زیرساختِ حمایت، نهاد و گردشِ اجتماعی، به میراثِ پایدار بدل نمی‌شود. در این سطح نیز ایرانیان در بسیاری از دوره‌ها بازیگرانِ مرکزی بوده‌اند.[۵۷]

نقشِ **صاحب بن عباد** از این حیث چشمگیر است که در او وزارت، ادب، کتاب‌دوستی و حمایت از فرهنگ به هم پیوند می‌خورند. او فقط یک وزیرِ آل‌بویه نیست، بلکه نمادِ نوعی جهانِ فرهنگی است که در آن، قدرتِ سیاسی و تولیدِ ادبی و علمی در هم تنیده‌اند. کتابخانه‌ها، مجالس، و شبکه‌های اهلِ قلم در چنین بسترهایی رشد می‌کنند. بنابراین، وقتی از سهمِ ایرانیان سخن می‌گوییم، باید این سطحِ حمایتی و شبکه‌ای را نیز به بحث وارد کنیم؛ سطحی که در طبقه‌بندی‌های مبتنی بر زبان، معمولاً نامرئی می‌ماند.[۵۸]

در سده‌های بعد، **نظام‌الملک** و شبکهٔ مدارسِ نظامیه نیز شاهدی مهم بر نقشِ ساختاریِ ایرانیان‌اند، هرچند اینجا باید با احتیاط سخن گفت و از بزرگ‌نمایی پرهیز کرد. نظامیه‌ها تنها محصولِ ارادهٔ یک فرد یا یک قوم نبودند؛ بااین‌حال، نقشِ وزیران و دیوانیانِ ایرانی در نهادینه‌کردنِ آموزشِ عالیِ سنی و در تنظیمِ رابطهٔ دولت و دانش انکارناپذیر است. در چنین بستری، تولیدِ متن، بازتولیدِ نخبگان، و توزیعِ مشروعیتِ علمی در مقیاسی تازه سازمان می‌یابد. بنابراین، جایگاهِ ایرانیان در میراث فقط در نوشتنِ متن نیست، بلکه در طراحیِ دستگاه‌هایی است که متن را تولید، تدریس و تکثیر می‌کنند.[۵۹]

اگر از سطحِ نخبگانِ مشهور فراتر رویم، در **شبکه‌های نسخه‌برداری، آموزش و گردشِ کتاب** نیز ردپای ایرانیان و فضاهای ایرانی آشکار است. شهرهایی چون نیشابور، ری، اصفهان، مرو، بلخ، بخارا و هرات، صرفاً مکان‌هایی برای سکونتِ علما نبودند؛ آن‌ها گره‌های زندهٔ گردشِ متن، مناظره، تدریس، نسخه‌نویسی و انتقالِ سرمایهٔ فرهنگی بودند. در چنین محیط‌هایی، عربی و فارسی در تماسِ دائم بودند و بسیاری از متون در میانِ این دو زبان و میانِ سطوحِ مختلفِ مخاطبان حرکت می‌کردند. بنابراین، سهمِ ایرانیان را باید نه فقط در نام‌های بزرگ، بلکه در اکولوژیِ کاملِ تولید و انتقالِ متن جست.[۶۰]

این بازخوانی، البته، نباید به دامِ وارونه‌سازیِ ایدئولوژیک بیفتد. همان‌گونه که طبقه‌بندیِ صرفاً زبانی، تکثرِ درونیِ جهانِ اسلامی را می‌پوشاند، روایتِ ملی‌گرایانه‌ای که بخواهد همه‌چیز را به «نبوغِ ایرانی» فروبکاهد نیز

از نظرِ تاریخی نادرست و روش‌شناختی نارواست. مقصود، نه مصادرهٔ کلِّ میراث به نامِ ایران، بلکه بازگرداندنِ تفاوت‌ها، میانجی‌ها و سهم‌های واقعی به صحنهٔ تحلیل است. به بیانِ دیگر، بحث بر سرِ تصحیحِ میدانِ دید است، نه جایگزینیِ یک اسطوره با اسطوره‌ای دیگر.[۶۱]

در نتیجه، بازخوانیِ جایگاهِ ایرانیان در میراثِ مکتوبِ جهانِ اسلامی مستلزمِ عبور از سه تقلیل است: تقلیلِ زبان به هویت، تقلیلِ مؤلف به فردِ منفرد، و تقلیلِ دانش به متنِ جداافتاده از نهاد. تنها با کنارزدنِ این سه پرده است که می‌توان دید ایرانیان چگونه در دیوان، در ترجمه، در طب، در فلسفه، در ادب، در حمایتِ سیاسی و در ساختِ نهادهای آموزشی، در خودِ معماریِ میدانِ دانشیِ اسلامی دخیل بوده‌اند. آنچه در این بازخوانی برجسته می‌شود، نه یک تفاخرِ قومی، بلکه واقعیتی تاریخی است: بخشی چشمگیر از آنچه بعدها ذیلِ «نگارشِ عربی» نام‌گذاری شد، در واقع حاصلِ همکاری و تنشِ چند فرهنگ بود و ایرانیان در این میان، نه حاشیه‌ای، بلکه از ارکانِ اصلیِ این فرایند بودند.[۶۲]

۵) از «میراثِ عربی» تا «میراثِ مکتوبِ جهانِ اسلامی»

نخستین نکته آن است که بحث بر سرِ جابه‌جاییِ یک واژه با واژه‌ای دیگر نیست، بلکه بر سرِ تصحیحِ افقِ ادراکِ تاریخی است. تعبیرِ «میراثِ عربی» در سطحی حداقلی می‌تواند صرفاً به متونی اشاره کند که به زبانِ عربی نوشته شده‌اند؛ در این معنا، اصطلاحی توصیفی است و فی‌نفسه محلِّ اشکال نیست. اما مشکل از آنجا آغاز می‌شود که همین تعبیر، آگاهانه یا ناآگاهانه، از سطحِ زبان به سطحِ هویتِ تاریخیِ یکپارچه ارتقا می‌یابد. در این حالت، مجموعه‌ای ناهمگن از سنت‌ها، نهادها، حافظه‌ها و بازیگران، ذیلِ یک نامِ واحد بازنمایی می‌شوند و این نام به‌تدریج چنان عمل می‌کند که گویی واقعیتی طبیعی و بسیط را وصف می‌کند، حال آنکه خودْ محصولِ یک برشِ خاصِ روش‌شناختی است. از همین‌رو، نقدِ تعبیرِ «میراثِ عربی» نه از سرِ حساسیتِ لفظی، بلکه از سرِ توجه به پیامدهای معرفت‌شناختیِ نام‌گذاری صورت می‌گیرد. [۶۳]

در سطحِ عمیق‌تر، نام‌گذاری هرگز عملی خنثی نیست. هر دستگاهِ طبقه‌بندی، هم‌زمان که چیزی را مرئی می‌کند، چیزهای دیگری را نیز در سایه قرار می‌دهد. وقتی میراثِ مکتوبِ چندزبانه و چندفرهنگیِ جهانِ اسلامی ذیلِ عنوانِ «عربی» صورت‌بندی می‌شود، آنچه برجسته می‌شود زبانِ ثبت و تدوین است، اما آنچه به حاشیه می‌رود، شبکه‌های ترجمه، نهادهای تولیدِ دانش، حافظه‌های محلی، و تفاوت‌های فرهنگیِ دخیل در تکوینِ متن است. به بیانِ دقیق‌تر، این نام‌گذاری نوعی «اقتصادِ رؤیت‌پذیری» می‌سازد: برخی عناصر را در مرکزِ میدان قرار می‌دهد و برخی دیگر را به حاشیه می‌راند. بنابراین، تغییرِ نام اگر با آگاهی از این سازوکار همراه باشد، بخشی از نقدِ روش‌شناختی است، نه امری ثانوی و صوری.[۶۴]

از این منظر، تعبیرِ «میراثِ مکتوبِ جهانِ اسلامی» برتریِ تحلیلی دارد، زیرا از همان ابتدا ما را وادار می‌کند که موضوع را نه به‌صورتِ مجموعه‌ای از متونِ متعلق به یک زبان یا یک قوم، بلکه به‌صورتِ یک **میدانِ تاریخیِ چندلایه** ببینیم. واژهٔ «میراثِ مکتوب» توجه را به مادیتِ نوشتار، نسخه، انتقال، آموزش و بایگانی جلب می‌کند؛ و تعبیرِ «جهانِ اسلامی» ما را متوجهِ گستره‌ای می‌کند که در آن، عربی، فارسی، سریانی، یونانی، ترکی و دیگر زبان‌ها در نسبت با نهادها، دولت‌ها، مدارس، دربارها و محافلِ علمی در تعامل بوده‌اند. این تغییرِ اصطلاح، اگر درست فهمیده شود، نوعی دعوت به تغییرِ سطحِ مشاهده است: از متنِ منفرد به شبکه، از زبان به میدان، و از مؤلفِ تنها به ساختارهای تولید و گردشِ دانش.[۶۵]

بااین‌همه، باید بلافاصله تأکید کرد که این جابه‌جاییِ اصطلاحی، به‌خودیِ‌خود هیچ مسئله‌ای را حل نمی‌کند. اگر همان منطقِ پیشینِ طبقه‌بندی حفظ شود و فقط نامِ پوششیِ آن عوض شود، در واقع چیزی تغییر نکرده است. ممکن است کسی همهٔ آثارِ عربی را همچنان با همان معیارهای قدیم سامان دهد و سپس فقط در عنوانِ کلی بگوید: «این‌ها بخشی از میراثِ مکتوبِ جهانِ اسلامی‌اند». چنین کاری صرفاً تعویضِ برچسب است، نه تحولِ روش. شرطِ موفقیتِ اصطلاحِ تازه آن است که با تغییرِ پرسش‌ها همراه شود: این متن در کجا تولید شد؟ در پاسخ به کدام مسئله؟ در کدام نهاد خوانده و تدریس شد؟ چه سنت‌هایی در آن ته‌نشست کرده‌اند؟ و از چه مسیرهایی منتقل شده است؟ بدونِ این پرسش‌ها، اصطلاحِ جدید نیز به‌سرعت به پوسته‌ای بی‌جان تبدیل خواهد شد.[۶۶]

یکی از مهم‌ترین دستاوردهای این جابه‌جایی آن است که ما را از ذات‌گراییِ زبانی دور می‌کند. در بسیاری از روایت‌های سنتی، زبانِ عربی نه فقط رسانهٔ نوشتار، بلکه معیارِ تعلقِ تاریخی و فرهنگی نیز تلقی شده است. نتیجه آن شده که متنی که در بخارا، ری، نیشابور یا جندی‌شاپور، به دستِ دانشمندی ایرانی یا در بسترِ نهادیِ غیرعربی پدید آمده، به‌محضِ عربی‌بودنِ زبانش، درونِ «میراثِ عربی» حل شده است. تعبیرِ «میراثِ مکتوبِ جهانِ اسلامی» این امکان را فراهم می‌کند که زبان را در جایگاهِ واقعی‌اش بنشانیم: زبانی مهم، مرکزی، و در بسیاری از حوزه‌ها مشترک؛ اما نه یگانه معیارِ هویت‌بخشی. این اصطلاح به ما یادآوری می‌کند که زبانِ نگارش، یکی از لایه‌های تحلیل است، نه تمامِ آن.[۶۷]

افزون بر این، تعبیرِ پیشنهادی امکان می‌دهد که نقشِ **چندمرکزی‌بودنِ جهانِ اسلامی** بهتر فهمیده شود. در روایت‌های یک‌مرکزی، گویی همه‌چیز از یک کانون برمی‌خیزد و سپس به پیرامون منتشر می‌شود؛ اما تاریخِ واقعیِ دانش در جهانِ اسلامی از چنین الگویی پیروی نمی‌کند. بغداد بی‌تردید کانونی عظیم بود، اما تنها کانون نبود. خراسان، ماوراءالنهر، ری، اصفهان، نیشابور، قاهره، قرطبه، قیروان و دیگر مراکز، هر یک در دوره‌هایی معین، مسئله‌ها، ژانرها، نهادها و سبک‌های خاصی از دانش را پرورده‌اند. اصطلاحِ «جهانِ اسلامی» اگر به‌درستی

به‌کار رود، این چندمرکزی‌بودن را از ابتدا در افقِ تحلیل وارد می‌کند و اجازه نمی‌دهد که همهٔ تفاوت‌ها در یک روایتِ تک‌خطی و یک‌زبانه مستهلک شوند.[۶۸]

در این چارچوب، «جهانِ اسلامی» را نیز نباید به‌صورتِ یک ذاتِ همگن فهمید. این تعبیر، اگر دقیق به‌کار نرود، خود می‌تواند به کلیتی مبهم و ایدئولوژیک بدل شود؛ گویی همهٔ مردمان، زبان‌ها و سنت‌های این جهان، در یک تجربهٔ واحد و بدونِ تنش ادغام شده بودند. حال آنکه مقصود از این اصطلاح، در این کتاب، نه نامِ یک جوهرِ ثابت، بلکه نامِ یک **میدانِ تاریخیِ تعاملی** است: میدانی که در آن کنشگرانِ متفاوت با پیشینه‌های زبانی، دینی، قومی و نهادیِ گوناگون، در فرآیندهایی از ترجمه، رقابت، اقتباس، منازعه و همکاری، متون را پدید آورده‌اند. این تعریف اجازه می‌دهد که هم وحدت‌های واقعیِ تاریخی دیده شود و هم شکاف‌ها و ناهمگنی‌ها از نظر دور نماند.[۶۹]

یکی دیگر از پیامدهای مهمِ این جابه‌جاییِ مفهومی، بازشدنِ راه برای فهمِ بهترِ **ترجمه و انتقال** است. در قالبِ «میراثِ عربی»، ترجمه اغلب به این معنا فهمیده می‌شود که متنی از زبانی دیگر به عربی درآمده و سپس در تاریخِ عربی جذب شده است. اما در چارچوبِ «میراثِ مکتوبِ جهانِ اسلامی»، ترجمه دیگر صرفاً مرحله‌ای مقدماتی برای ورود به سنتِ عربی نیست؛ بلکه خودْ جزئی از منطقِ درونیِ این جهانِ مکتوب است. متون در این جهان، نه در خلأ، بلکه در زنجیره‌هایی از ترجمه، شرح، تلخیص، اقتباس و بازنویسی زندگی می‌کنند. این نگاه، نقشِ سنت‌های ایرانی، سریانی، یونانی، هندی و سپس فارسی را در تکوینِ معرفتِ اسلامی، از وضعیتِ «موادِ اولیهٔ مستحیل‌شده» بیرون می‌آورد و به آن‌ها جایگاهی ساختاری می‌بخشد.[۷۰]

همچنین، این تغییرِ اصطلاحی به بازتنظیمِ رابطهٔ **متن و قدرت** کمک می‌کند. عنوانِ «میراثِ عربی» غالباً چنان به‌کار می‌رود که گویی با یک حوزهٔ فرهنگیِ خودبسنده سروکار داریم؛ درحالی‌که بخشِ بزرگی از این میراث، در پیوند با خلافت، وزارت، دیوان، مدرسه، بیمارستان، دربار و شبکه‌های وقف و حمایت پدید آمده است. تعبیرِ «میراثِ مکتوبِ جهانِ اسلامی» این امکان را فراهم می‌کند که این نهادها و سازوکارهای قدرت در دلِ خودِ تعریفِ موضوع وارد شوند. در نتیجه، متن دیگر صرفاً محصولِ نبوغِ فردی یا زبانِ ادبی نیست، بلکه به‌مثابهٔ برآیندِ نیروهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی فهمیده می‌شود. این جابه‌جایی، فهمِ ما از خودِ «میراث» را نیز دگرگون می‌کند: میراث دیگر انباری از آثارِ آماده نیست، بلکه تاریخِ انباشتهٔ یک میدانِ کنش است.[۷۱]

سرانجام، گذار از «میراثِ عربی» به «میراثِ مکتوبِ جهانِ اسلامی» باید به‌مثابهٔ بخشی از یک برنامهٔ وسیع‌ترِ روش‌شناختی فهمیده شود. این گذار نه حذفِ اهمیتِ زبانِ عربی است، نه انکارِ نقشِ تعیین‌کنندهٔ آن در علوم، فلسفه، کلام، فقه، تاریخ و ادب؛ بلکه کوشش برای قراردادنِ این زبان در نسبتِ درستِ تاریخیِ خود است. عربی در این چارچوب، زبانِ مشترکِ وسیع و قدرتمندِ بخشِ بزرگی از تولیدِ دانشیِ اسلامی است، اما این قدرت، از

رهگذرِ تعامل با کنشگران، سنت‌ها و نهادهای متکثر شکل گرفته است. از این‌رو، اصطلاحِ پیشنهادی، اگر با روشِ چندلایه همراه شود، می‌تواند راه را برای فهمی عادلانه‌تر، پیچیده‌تر و تاریخی‌تر از این میراث بگشاید؛ فهمی که در آن، تفاوت‌ها حذف نمی‌شوند، بلکه درونِ یک میدانِ مشترکِ تاریخی خوانده می‌شوند.[۷۲]

نتیجه‌گیریِ کلیِ کتاب

این کتاب از آغاز با یک پرسشِ به‌ظاهر کتاب‌شناختی شروع شد، اما در پایان روشن شد که مسئله بسیار فراتر از کتاب‌شناسی است: وقتی میراثِ فکریِ جهانِ اسلامی ذیلِ عنوانِ «تاریخِ نگارش‌های عربی» مرتب می‌شود، آیا ما صرفاً با یک شیوهٔ فهرست‌نویسی روبه‌رو هستیم، یا با نوعی قاب‌بندیِ تاریخ؟ استدلالِ کلّیِ این پژوهش آن است که چارچوبِ سزگین، با همهٔ عظمت و ارزشِ بی‌بدیلش، فقط یک ابزارِ خنثی برای گردآوریِ داده‌ها نیست، بلکه هم‌زمان، نوعی نظمِ دیدن را نیز تحمیل می‌کند. این نظم، به‌سببِ محوریت‌دادن به زبانِ عربی به‌عنوانِ اصلِ طبقه‌بندی، در عمل پنج پیامدِ مهم دارد: نخست، زبان را به‌جای رسانهٔ انتقال، به نشانهٔ هویتِ تاریخی بدل می‌کند؛ دوم، تفاوتِ میانِ زبانِ نگارش و خاستگاهِ فرهنگیِ متن را کمرنگ می‌سازد؛ سوم، شبکه‌های ترجمه را در محصولِ نهایی مستحیل می‌کند؛ چهارم، نقشِ نهادها و حامیان را به حاشیه می‌راند؛ و پنجم، میدانِ چندمرکزیِ دانش را به قفسه‌ای یک‌محور تبدیل می‌کند. از همین‌جا، تزِ نهاییِ کتاب آغاز می‌شود: مسئله، نفیِ سزگین نیست، بلکه عبورِ انتقادی از محدودیتِ طبقه‌بندیِ اوست.[۷۳]

نخستین دلیل برای این بازخوانی آن است که زبان، هرچند مهم‌ترین ظرفِ ثبتِ دانش است، با هویتِ تاریخی و فرهنگیِ دانش یکی نیست. ما در فصل‌های پیشین نشان دادیم که در جهانِ اسلامی، عربی به‌منزلهٔ زبانِ علمی، حقوقی، فلسفی و دینیِ مشترک عمل می‌کرد؛ اما همین کارکردِ فرامحلّی و فراملّیِ عربی دقیقاً به این معناست که نباید آن را به‌سادگی به شاخصِ منشأ یا ذاتِ فرهنگی فروکاست. دوم آنکه نمونه‌های فراوانی، از ابن‌مقفع تا ابن‌سینا، نشان می‌دهد که یک متن می‌تواند به عربی نوشته شود اما درونِ افقِ نهادی و فرهنگیِ ایرانی یا چندفرهنگی شکل گرفته باشد. سوم، آثارِ بسیاری در عربی، حاصلِ جذب و بازپردازیِ موادِ پهلوی، سریانی، یونانی و هندی‌اند و بنابراین، زبانِ نهاییِ اثر فقط یکی از لایه‌های تاریخِ آن است. چهارم، خودِ تاریخِ شکل‌گیریِ علوم در بغداد، بصره، کوفه، ری، نیشابور و جندی‌شاپور نشان می‌دهد که عربی‌بودنِ زبان، هرگز به‌معنای یگانه‌بودنِ سرچشمه‌ها نیست. و پنجم، هر طبقه‌بندی‌ای که این تمایز را نادیده بگیرد، ناگزیر به نوعی ذات‌گراییِ زبانی می‌لغزد؛ ذات‌گرایی‌ای که نه با واقعیتِ تاریخیِ متون سازگار است و نه با منطقِ پیچیدهٔ انتقالِ دانش. [۷۴]

دلیلِ ششم تا دهم به این نکته بازمی‌گردد که متن را نمی‌توان از نهادهای تولید و گردشِ آن جدا کرد. ششم، دیوان، دربار، مدرسه، بیمارستان، دارالترجمه و کتابخانه، فقط محلِّ نگهداریِ دانش نبودند، بلکه صورتِ مسئله، زبانِ مناسب، و شیوهٔ مشروعیت‌بخشی به دانش را نیز تعیین می‌کردند. هفتم، اگر کلیله و دمنه در بسترِ دبیری و ادبِ سیاسی فهمیده شود، آشکار می‌شود که مسئلهٔ اصلیِ آن فقط زبانِ عربیِ نثر نیست، بلکه انتقالِ عقلانیتِ حکمرانی و پندآموزی است. هشتم، آثارِ رازی را اگر در پیوند با بیمارستان و سنتِ بالینی بخوانیم، روشن می‌شود که طبِ عربی‌زبان بدونِ تاریخِ نهادهای پزشکیِ ایرانی و سریانی فهم‌پذیر نیست. نهم، شبکهٔ مدارس و مجالسِ درس در نیشابور و بغداد نشان می‌دهد که تولیدِ دانشْ همیشه در میدانِ اجتماعیِ رقابت و حمایت شکل می‌گیرد، نه در خلأی کتابخانه‌ای. و دهم، هر روایتی که فقط به متنِ نهایی بچسبد و نهاد را نبیند، ناچار دانش را چونان محصولِ ذهن‌های منفرد بازمی‌نمایاند، حال آنکه دانش در تاریخِ اسلامی، غالباً نتیجهٔ سامانِ نهادیِ پیچیده بوده است. [۷۵]

از دلیلِ یازدهم تا پانزدهم، مسئله به شبکه‌های **ترجمه، اقتباس و انتقال** مربوط می‌شود. یازدهم، بخشِ بزرگی از آنچه امروز «علومِ عربی» خوانده می‌شود، در واقع نتیجهٔ زنجیره‌های چندمرحله‌ایِ ترجمه از یونانی به سریانی، از پهلوی به عربی، یا از سنت‌های هندی به واسطهٔ مترجمانِ چندزبانه بوده است. دوازدهم، در این فرآیند، ترجمه صرفاً جابه‌جاییِ لفظ نبود، بلکه بازنویسی و تولیدِ مفهومی بود؛ بنابراین، تقلیلِ همهٔ این فرایند به «نگارشِ عربی» تاریخِ میانجی‌گری‌ها را حذف می‌کند. سیزدهم، مثالِ خاندانِ نوبختی، مترجمانِ وابسته به بیت‌الحکمه، و پزشکانِ متصل به جندی‌شاپور نشان می‌دهد که کنشگرانِ انتقال، خودْ حاملِ سنت‌های مرکب بودند. چهاردهم، متونِ نجومی، پزشکی و فلسفی، اغلب در مسیرِ انتقال دگرگون شدند و همین دگرگونی‌ها بخشِ مهمی از تاریخِ دانش است؛ پس زبانِ نهایی نباید جایگزینِ تاریخِ دگرگونی شود. پانزدهم، رویکردِ میدان‌محور، برخلافِ فهرست‌نگاریِ صرف، این زنجیره‌ها را درونِ خودِ تحلیل وارد می‌کند و نشان می‌دهد که دانشِ اسلامی محصولِ کارِ شبکه‌هاست، نه فقط محصولِ زبان.[۷۶]

دلیل‌های شانزدهم تا بیستم به **جایگاهِ ایرانیان** مربوط می‌شود؛ جایگاهی که این کتاب کوشید آن را از حاشیه به متنِ تحلیل منتقل کند، بی‌آنکه به دامِ مبالغهٔ ملی‌گرایانه بیفتد. شانزدهم، ایرانیان در حوزهٔ دیوان‌سالاری، نقشِ انتقال‌دهندگانِ عقلانیتِ اداریِ ساسانی به خلافتِ عباسی را ایفا کردند. هفدهم، دبیرانِ ایرانی‌تبار فقط نویسندگانِ نامه نبودند، بلکه در ساختنِ زبانِ سیاست و ادبِ حکمرانی مؤثر بودند. هجدهم، شخصیت‌هایی چون ابن‌مقفع، مسکویه، بیرونی و ابن‌سینا نشان می‌دهند که ایرانیان در سطوحِ گوناگونِ ترجمه، اخلاق، فلسفه، تاریخ و علوم تجربی، بازیگرانِ مؤسس بوده‌اند. نوزدهم، وزیرانی چون برمکیان، صاحب بن عباد و نظام‌الملک، در مقامِ حامیانِ دانش، شرایطِ امکانِ تولید و بقا و گردشِ متون را فراهم کردند. و

بیستم، شهرهایی چون ری، نیشابور، مرو، بخارا و اصفهان، نه حاشیه‌های منفعل، بلکه کانون‌های فعالِ تولید و بازتولیدِ دانش بودند؛ بنابراین، مستحیل‌کردنِ این نقش‌ها در عنوانِ کلیِ «نگارش عربی» ساده‌سازیِ آشکارِ تاریخ است.[۷۷]

دلیل‌های بیست‌ویکم تا بیست‌وپنجم به نقدِ **تاریخ‌نگاریِ قفسه‌ای** مربوط می‌شود؛ تعبیری که در این کتاب برای نشان‌دادنِ محدودیتِ رویکردهای صرفاً کتاب‌شناختی به کار رفت. بیست‌ویکم، کتاب‌شناسی وقتی از تاریخِ اجتماعیِ تولیدِ متن جدا شود، ناخواسته متن را به شیئی ثابت و بی‌زمینه بدل می‌کند. بیست‌ودوم، در چنین رویکردی، نسخه‌ها و عناوین بسیار دقیق ثبت می‌شوند، اما مسئلهٔ اساسیِ اینکه چرا متنی در زمان و مکانی خاص پدید آمده، کم‌رنگ می‌شود. بیست‌وسوم، تاریخ‌نگاریِ قفسه‌ای، به‌سببِ تمرکز بر محصولِ نهایی، فرایندهای شکست، حذف، جابه‌جایی و خاموشی را کمتر می‌بیند. بیست‌وچهارم، این نوع تاریخ‌نگاری در برابرِ پویاییِ میدان‌های دانشی، گرایش به ایستاسازی دارد؛ گویی سنت‌ها از آغاز با مرزهای روشن و هویت‌های ثابت وجود داشته‌اند. و بیست‌وپنجم، هرچند این روش برای گردآوریِ مواد ضروری است، اما اگر به افقِ نهاییِ پژوهش تبدیل شود، خود به مانعی برای فهمِ تاریخیِ پیچیدگی بدل خواهد شد.[۷۸]

دلیل‌های بیست‌وششم تا سی‌ام به لزومِ **تغییرِ واحدِ تحلیل** بازمی‌گردد. بیست‌وششم، واحدِ تحلیل نباید صرفاً «کتاب» یا «مؤلف» باشد، بلکه باید «شبکهٔ تولید و گردشِ متن» نیز در نظر گرفته شود. بیست‌وهفتم، بررسیِ یک متن بدونِ توجه به شارحان، ناسخان، حامیان، شاگردان و مخاطبانِ آن، فقط بخشی از زندگیِ تاریخیِ آن را نشان می‌دهد. بیست‌وهشتم، در بسیاری از موارد، آنچه سنتی را پایدار می‌کند، نه متنِ آغازین، بلکه زنجیرهٔ شرح و تدریس و تلخیص است. بیست‌ونهم، اگر واحدِ تحلیل به میدان گسترش یابد، پیوندِ میانِ دانش و جغرافیا نیز بهتر فهمیده می‌شود: اینکه چرا برخی ژانرها در خراسان می‌بالند، برخی در بغداد، و برخی در اندلس. و سی‌ام، این تغییرِ واحدِ تحلیل به ما امکان می‌دهد که از منطقِ «انتساب» به منطقِ «برهم‌کنش» عبور کنیم؛ یعنی به‌جای پرسیدنِ اینکه این متن «مالِ چه کسی» است، بپرسیم چگونه در شبکه‌ای از فرهنگ‌ها پدید آمده است.[۷۹]

از دلیلِ سی‌ویکم تا سی‌وپنجم، بحث به **سیاستِ نام‌گذاری** مربوط می‌شود. سی‌ویکم، عنوان‌ها صرفاً برچسب نیستند، بلکه افقِ تفسیر را می‌سازند. سی‌ودوم، تعبیرِ «میراثِ عربی» اگر صرفاً زبانی فهمیده شود، کمابیش بی‌اشکال است؛ اما در عمل، اغلب به نامِ یک کلیتِ فرهنگیِ یکپارچه عمل می‌کند. سی‌وسوم، تعبیرِ جایگزینِ «میراثِ مکتوبِ جهانِ اسلامی» امکان می‌دهد که از ابتدا چندزبانگی، چندمرکزی‌بودن و تنش‌های درونیِ این حوزه حفظ شود. سی‌وچهارم، این تعبیر ما را وامی‌دارد که عربی را در جایگاهِ زبانِ علمیِ مشترک ببینیم، نه به‌عنوانِ برچسبِ تملکِ انحصاریِ میراث. و سی‌وپنجم، تغییرِ نام اگر با تغییرِ روش همراه شود،

می‌تواند تأثیرِ واقعی بر بازچینیِ تاریخ داشته باشد؛ زیرا آنچه پیش‌تر به‌صورتِ حاشیه دیده می‌شد، اکنون به‌عنوانِ جزءِ سازندهٔ میدان خوانده می‌شود.[۸۰]

دلیل‌های سی‌وششم تا چهلم بر این نکته تأکید می‌کنند که نقدِ ما هرگز به‌معنای انکارِ **عظمتِ کارِ سزگین** نیست. سی‌وششم، پروژهٔ او در گردآوریِ نسخه‌ها، شناساییِ آثار، پی‌گیریِ انتساب‌ها و احیای بخش‌های عظیمی از میراثِ مکتوب، دستاوردی استثنایی و کم‌نظیر است. سی‌وهفتم، بدونِ این کارِ عظیم، بسیاری از پژوهش‌های کنونی اساساً مادهٔ خامِ لازم برای تحلیل‌های پیشرفته‌تر را در اختیار نداشتند. سی‌وهشتم، نقدِ چارچوبِ طبقه‌بندیِ او، در واقع بر شانهٔ همان کوششِ سترگ ایستاده است و نه در برابرِ آن. سی‌ونهم، تفاوتِ ما با سزگین در سطحِ ارزش‌گذاری بر اسناد نیست، بلکه در سطحِ نحوهٔ چیدنِ آن‌ها در روایتِ تاریخ است. و چهلم، درست به‌سببِ عظمتِ پروژهٔ اوست که بازخوانیِ انتقادیِ آن ضرورت دارد؛ زیرا هر دستگاهِ بزرگِ دانشی، هرچه اثرگذارتر باشد، نیازمندِ مراقبتِ روش‌شناختیِ بیشتری نیز هست.[۸۱]

دلیل‌های چهل‌ویکم تا چهل‌وپنجم به افقِ **روش‌شناختیِ جایگزین** اختصاص دارد. چهل‌ویکم، این کتاب پیشنهاد می‌کند که از طبقه‌بندیِ تک‌محوری به تحلیلِ چندمحوری گذر کنیم: زبان، جغرافیا، نهاد، ژانر، کارکرد، شبکهٔ انتقال و سبکِ عقلانیت. چهل‌ودوم، چنین چارچوبی اجازه می‌دهد که یک متن به‌طور هم‌زمان در چند نسبت خوانده شود، بی‌آنکه به هویتِ یگانه‌ای فروکاسته شود. چهل‌وسوم، این روش به‌ویژه برای متونی چون کلیله و دمنه، الحاوی، آثارِ ابن‌سینا، و رسائلِ دیوانی سودمند است؛ زیرا این متون ذاتاً در چند سنت و چند نهاد ریشه دارند. چهل‌وچهارم، رویکردِ چندمحوری امکان می‌دهد که تفاوت‌های ایرانی، سریانی، هندی و یونانی در دلِ یک میدانِ مشترک فهمیده شوند، نه به‌صورتِ ضمائمِ بیرونی. و چهل‌وپنجم، این افق، به‌جای آنکه تاریخِ دانش را به مجموعه‌ای از مالکیت‌های فرهنگی فروبکاهد، آن را چونان فرایندِ برهم‌کنشِ پیچیدهٔ نیروها و سنت‌ها می‌فهمد.[۸۲]

سرانجام، دلیل‌های چهل‌وششم تا پنجاهم، به معنای نهاییِ این پژوهش برای تاریخ‌نگاریِ آینده مربوط می‌شود. چهل‌وششم، بازاندیشی در میراثِ مکتوبِ جهانِ اسلامی، تنها اصلاحِ یک طبقه‌بندی نیست، بلکه اصلاحِ خودِ نگاهِ ما به تاریخِ دانش است. چهل‌وهفتم، این بازاندیشی امکان می‌دهد که تفاوت‌ها به‌جای آنکه زیرِ نام‌های کلان ناپدید شوند، به عناصرِ سازندهٔ یک کلیتِ تاریخی بدل شوند. چهل‌وهشتم، این رویکرد ما را از دو دام می‌رهاند: از یک‌سو دامِ یکسان‌سازیِ زبانی، و از سوی دیگر دامِ مصادرهٔ ملی‌گرایانهٔ میراث. چهل‌ونهم، نتیجهٔ نهایی آن است که جهانِ اسلامی را باید نه به‌منزلهٔ یک تمدنِ بی‌درز، بلکه به‌مثابهٔ میدانِ تاریخیِ زنده، متکثر، و چندپایدار فهمید؛ میدانی که در آن، عربی نقشی محوری دارد، اما این محوریت بدونِ دیگر فرهنگ‌ها قابلِ فهم نیست. و پنجاهم، از این‌رو، پیشنهادِ نهاییِ کتاب آن است که به‌جای تکرارِ عادت‌وارِ عنوانِ «تاریخِ

نگارش‌های عربی»، به سوی نوعی تاریخ‌نگاریِ میدان‌محور حرکت کنیم؛ تاریخ‌نگاری‌ای که هم قدرِ سزگین را بداند، هم محدودیتِ او را ببیند، و هم راه را برای خوانشی عادلانه‌تر از سهمِ ایرانیان و دیگر سنت‌ها در میراثِ مکتوبِ جهانِ اسلامی بگشاید.[۸۳]

سخنِ آخر

این کتاب با مسئله‌ای آغاز شد که در نگاهِ نخست، شاید صرفاً مسئله‌ای کتاب‌شناختی به نظر می‌رسید: چگونه باید میراثِ مکتوبِ تمدنِ اسلامی را نام‌گذاری، طبقه‌بندی و روایت کرد؟ اما هرچه پیش رفتیم، روشن‌تر شد که این پرسش در حقیقت به قلبِ تاریخ‌نگاریِ دانش راه می‌برد. هیچ طبقه‌بندی‌ای بی‌طرف نیست؛ هیچ نام‌گذاری‌ای صرفاً نام‌گذاری نیست؛ و هیچ فهرست‌نویسی‌ای از پیش‌فرض‌های عمیقِ نظری و تاریخی خالی نیست. از همین‌رو، مسئلهٔ ما از آغاز نه انکارِ عظمتِ کارِ فؤاد سزگین بود و نه بی‌اعتنایی به خدمتِ سترگِ او در احیای انبوهی از نسخه‌ها، آثار و سنت‌های مکتوب. برعکس، این کتاب بر این پیش‌فرض استوار بود که درست به‌سببِ عظمتِ پروژهٔ او، باید آن را با نهایتِ دقت و با نگاهِ انتقادیِ روش‌شناختی بازخواند.

اگر این پژوهش به نتیجه‌ای واحد فروکاسته شود، آن نتیجه این است که «نگارشِ عربی» نمی‌تواند به‌تنهایی واحدِ نهاییِ فهمِ میراثِ فکریِ جهانِ اسلامی باشد. عربی، بی‌تردید، زبانِ بزرگِ دانش، دین، فلسفه، حقوق، تاریخ و ادب در بخشِ عظیمی از جهانِ اسلامی بود و بدونِ فهمِ محوریتِ آن، هیچ روایتِ معتبری از این میراث ممکن نیست. اما دقیقاً به‌همین دلیل، باید میانِ **محوریتِ زبانی** و **انحصارِ فرهنگی** فرق گذاشت. زبانِ عربی در تاریخِ اسلامی غالباً رسانهٔ مشترکِ تولید و انتقالِ دانش بود، نه نشانهٔ بسندهٔ منشأ، هویت یا مالکیتِ انحصاریِ آن. هرجا این تمایز فراموش شود، تاریخِ پیچیدهٔ کنشگران، نهادها، ترجمه‌ها و حافظه‌های فرهنگی در زیرِ نامی واحد هموار می‌شود.

در سراسرِ این کتاب کوشیدیم نشان دهیم که پشتِ بسیاری از متونی که در قفسهٔ «نگارشِ عربی» قرار گرفته‌اند، شبکه‌هایی از میانجی‌گریِ فرهنگی نهفته است: دبیران، مترجمان، پزشکان، منجمان، وزیران، ناسخان، مدرسان، شارحان و حامیانی که هر یک در ساختنِ این جهانِ مکتوب سهم داشته‌اند. در این میان، نقشِ ایرانیان نه از آن‌رو برجسته شد که این کتاب بخواهد روایتی جایگزین اما وارونه و ملی‌گرایانه عرضه کند، بلکه از آن‌رو که طبقه‌بندیِ تک‌محورِ زبانی، سهمِ ساختاریِ آنان را در لایه‌های مختلفِ تولیدِ دانش کم‌فروغ کرده است. ایرانیان در دیوان‌سالاری، در ادبِ سیاسی، در جنبشِ ترجمه، در پزشکی، در فلسفه، در تاریخ‌نگاری، و در سامانِ نهادهای حمایت از دانش، حضوری حاشیه‌ای نداشتند؛ آنان از ارکانِ اصلیِ میدانِ دانشیِ جهانِ اسلامی بودند. بااین‌همه، مقصودِ این کتاب نه مصادرهٔ میراث، بلکه بازگرداندنِ پیچیدگیِ تاریخیِ آن بود.

از این حیث، نقدِ ما متوجهِ یک منطق بود، نه متوجهِ یک نام. مسئله فقط این نیست که چرا اصطلاحِ «میراثِ عربی» یا «نگارشِ عربی» ممکن است نارسا باشد؛ مسئله آن است که این اصطلاحات، اگر به‌منزلهٔ افقِ نهاییِ تحلیل به کار روند، چگونه جهانِ اسلامی را به مجموعه‌ای از آثارِ مرتب‌شده بر اساسِ زبانِ تدوین فرو می‌کاهند. چنین نگاهی، ناخواسته، تاریخِ دانش را از میدانِ زندهٔ نهادها، رقابت‌ها، ترجمه‌ها، جغرافیاها و مناسباتِ قدرت جدا می‌کند و آن را به ردیفی از عناوین بدل می‌سازد. ما این وضعیت را «تاریخ‌نگاریِ قفسه‌ای» نامیدیم: نوعی تاریخ‌نگاری که در آن، کتاب‌ها دیده می‌شوند، اما زندگیِ تاریخیِ کتاب‌ها نه. اگر این تعبیر تند به نظر برسد، مقصود از آن تحقیرِ کتاب‌شناسی نیست؛ بلکه یادآوریِ این حقیقت است که کتاب‌شناسی، هرچند شرطِ لازمِ پژوهش است، هرگز شرطِ کافیِ فهمِ تاریخ نیست.

پیشنهادِ این کتاب در برابرِ این محدودیت، نه انهدامِ نظمِ موجود، بلکه گشودنِ افقِ نظمی پیچیده‌تر بود. از همین‌رو، در فصل‌های مختلف، کوشیدیم به‌جای طبقه‌بندیِ تک‌محوری، از چارچوبی چندلایه سخن بگوییم: زبانِ تدوین، جغرافیای تولید، نهادِ پدیدآورنده، ژانر و کارکرد، شبکهٔ انتقال، سبکِ عقلانیت، و بافتِ سیاسی و حمایتی. در چنین چارچوبی، یک متن دیگر صرفاً «عربی» یا «فارسی» نیست؛ بلکه در نسبت با مسیرِ پدیدآمدن، مسئله‌ای که می‌خواهد حل کند، سنت‌هایی که در آن ته‌نشست کرده‌اند، و نهادهایی که آن را پرورده‌اند، فهمیده می‌شود. بدین‌سان، کلیله و دمنه فقط شاهکاری از نثرِ عربی نیست؛ همچنین صورتِ خاصی از انتقالِ حکمت و سیاست از سنت‌های هندی و ایرانی به جهانِ اسلامی است. آثارِ رازی فقط متونی پزشکی به زبانِ عربی نیستند؛ بلکه محصولِ شبکه‌ای از سنتِ بالینی، نهادهای درمانی و انتقالِ چندزبانه‌اند. فلسفهٔ ابن‌سینا نیز فقط بخشی از «فلسفهٔ عربی» نیست؛ بلکه گرهگاهی است در تلاقیِ سنتِ یونانی، محیطِ ایرانی، آموزشِ اسلامی و زبانِ علمیِ مشترک.

از این رهگذر، تعبیرِ «میراثِ مکتوبِ جهانِ اسلامی» برای ما صرفاً یک جایگزینِ واژگانی نبود، بلکه نشانهٔ تغییری در سطحِ مشاهده بود. این تعبیر می‌کوشد موضوع را از چنگِ همسان‌سازیِ زبانی بیرون آورد، بی‌آنکه نقشِ بنیادینِ عربی را انکار کند. «جهانِ اسلامی» در اینجا نه یک جوهرِ بسیط و بی‌درز، بلکه میدانِ تاریخیِ چندمرکزی و چندفرهنگی‌ای است که در آن، عربی، فارسی، سریانی، یونانی، ترکی و دیگر زبان‌ها، در نسبت با نهادها و نیروهای گوناگون، به تولیدِ دانش یاری رسانده‌اند. اگر این اصطلاح بر اصطلاحِ «میراثِ عربی» برتری دارد، از آن‌روست که ما را از همان آغاز متوجهِ این تکثرِ زنده می‌کند و نمی‌گذارد که زبانِ نهاییِ متن به‌جای تاریخِ درونیِ آن بنشیند.

با این همه، این کتاب به‌خوبی آگاه است که هر چارچوبِ تازه‌ای خود می‌تواند به عادت و سپس به کلیشه بدل شود. ازاین‌رو، آنچه پیشنهاد شد، نه یک نسخهٔ نهایی، بلکه افقی برای بازاندیشی است. هیچ اصطلاحی،

حتی «میراثِ مکتوبِ جهانِ اسلامی»، به‌خودیِ‌خود رهایی‌بخش نیست؛ تنها زمانی کارساز می‌شود که با حساسیتِ تاریخی، دقتِ کتاب‌شناختی، و هوشیاریِ روش‌شناختی همراه شود. اگر این دقت از میان برود، هر نامِ تازه‌ای نیز می‌تواند همان حذف‌های قدیم را بازتولید کند. بنابراین، ارزشِ این جابه‌جاییِ مفهومی، در پیوندِ آن با نوعی تمرینِ مداومِ نقد است: نقدِ طبقه‌بندی‌ها، نقدِ مرزهای بدیهی‌پنداشته، و نقدِ زبان‌هایی که تاریخ را به سودِ نظمِ دیدِ خودْ ساده می‌کنند.

در افقِ گسترده‌تر، مسئلهٔ این کتاب فقط تاریخِ میراثِ مکتوبِ اسلامی نیست. آنچه در اینجا آزموده شد، صورتی از مقاومت در برابرِ هر تاریخ‌نگاری‌ای است که پیچیدگیِ میدان‌های انسانی را زیرِ عناوینِ یک‌دست پنهان می‌کند. تاریخِ دانش، تاریخِ پیوندهاست: پیوندِ متن و نهاد، زبان و قدرت، ترجمه و آفرینش، مرکز و پیرامون، حافظه و دگرگونی. هرجا یکی از این اضلاع حذف شود، آنچه باقی می‌ماند نه تاریخ، بلکه طرحی ساده‌شده و رام‌شده از تاریخ است. ازاین‌رو، بازاندیشی در بابِ سزگین و چارچوبِ او، در نهایت، دعوتی است به بازاندیشی در خودِ شیوهٔ نگاه‌کردنِ ما: آیا تاریخ را چونان مجموعه‌ای از اشیای مرتب می‌بینیم، یا چونان میدانِ زنده‌ای از نیروها، تعارض‌ها و تعامل‌ها؟

شاید مهم‌ترین دستاوردِ این پژوهش همین باشد که نشان دهد **عدالتِ تاریخی** نه در حذفِ نام‌ها، بلکه در بازگرداندنِ نسبت‌هاست. این کتاب نه می‌خواهد سزگین را کنار بگذارد، نه می‌خواهد عربی را از مرکزیتِ واقعیِ خود محروم کند، و نه می‌خواهد سهمِ ایرانیان را به بهانهٔ جبرانِ یک حذف، به روایتی اسطوره‌ای بدل سازد. مقصود، دقیقاً برعکس، آن است که هر چیز در نسبتِ تاریخیِ درستِ خود دیده شود: عربی به‌مثابهٔ زبانِ بزرگِ مشترک؛ ایرانیان، سریانیان و دیگران به‌مثابهٔ بازیگرانِ مؤثرِ درونِ این میدان؛ و میراثِ مکتوبِ اسلامی به‌مثابهٔ برآیندِ هم‌نشینی، تعارض، ترجمه، اقتباس و آفرینشِ جمعی. اگر این نسبت‌ها دوباره برقرار شوند، آن‌گاه می‌توان امید داشت که تاریخِ دانش از صورتِ قفسه‌ایِ خود فاصله بگیرد و به صورتِ میدانِ زندهٔ خود نزدیک شود.

و سرانجام، این کتاب با دعوتی پایان می‌یابد: دعوت به دیدنِ آنچه در زیرِ نام‌های بزرگ پنهان مانده است. هنوز راهِ بسیاری برای پژوهش باقی است: باید نقشهٔ دقیق‌تری از شبکه‌های ترجمه ترسیم شود؛ باید نقشِ نهادهای محلی و حامیانِ منطقه‌ای با جزئیاتِ بیشتر بررسی شود؛ باید تاریخِ نسخه‌برداری و آموزش در شهرهای ایرانی، عراقی، شامی و اندلسی به‌صورتِ تطبیقی نوشته شود؛ و باید نسبتِ میانِ زبانِ علمی و حافظه‌های فرهنگی، در حوزه‌های مختلف، از نو سنجیده شود. اگر این کتاب ارزشی داشته باشد، ارزشِ آن شاید بیش از هر چیز در این باشد که این پرسش‌ها را دوباره به صحنه آورده و نشان داده است که میراثِ مکتوبِ جهانِ اسلامی هنوز به‌تمامی خوانده نشده است. آنچه در قفسه‌هاست، پایانِ تاریخ نیست؛ آغازِ خوانشی تازه از تاریخ است.

پاورقی‌های مقدمه

۱. فؤاد سزگین، Geschichte des arabischen Schrifttums، لیدن: E. J. Brill، از ۱۹۶۷ به بعد؛ نیز بنگرید به مدخل کتاب‌شناختی در Hurqalya Bibliography که آن را « «(GAS (13 vols. to dateمعرفی می‌کند.

۲. منبع برخط: https://hurqalya.ucmerced.edu/node/72

۳. صفحهٔ رسمی دانشگاه گوته فرانکفورت دربارهٔ « Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften e.S. (IGAIW)» تصریح می‌کند که این مؤسسه در ۱۹۸۲ به‌وسیلهٔ پروفسور فؤاد سزگین بنیان نهاده شد و بنیاد مرتبط با آن در ۱۰ فوریهٔ ۱۹۸۱ تأسیس شد؛ همچنین مأموریت آن پژوهش در تاریخ علم در حوزهٔ فرهنگی عربی ـ اسلامی از سدهٔ هفتم تا نوزدهم میلادی است.

۴. منبع برخط: https://www.uni-frankfurt.de/58601604/Institut_für_Geschichte_der_Arabisch_Islamischen_Wissenschaften

۵. برای نمونه دربارهٔ انتقال دانش و نقش دانشوران ایرانی، بنگرید به مدخل ISMI دربارهٔ ابوحفص عمر بن فرخان طبری و نیز نمونه‌های مربوط به گردش دانش میان عربی و فارسی.

۶. منبع برخط: https://ismi.mpiwg-berlin.mpg.de/index.php/person/103428

۷. و نیز: http://webspace.science.uu.nl/~gent0113/alsufi/alsufi_biography.htm

۸. اکبر ایرانی، «قران سعدین دو یار همدانی/ درخشش نام اذکایی و ذکاوتی در فرهنگ و تاریخ معاصر»، خبرگزاری کتاب ایران (IBNA)، ۲۸ اردیبهشت ۱۳۹۴، که در آن از «خطاها و کاستی‌هایی» در مجموعهٔ نگارش‌های عربی سزگین، خاصه دربارهٔ نقل آثار علمی ایرانیان، سخن رفته است.

۹. منبع برخط: https://www.ibna.ir/news/222951/قران-سعدین-دو-یار-همدانی-درخشش-نام-اذکایی-و-ذکاوتی-در-فرهنگ

۱۰. ویکی‌نور، مدخل «تاریخ نگارش‌های عربی»؛ این مدخل اثر را ترجمه‌ای از تاریخ التراث العربي معرفی می‌کند، با سرویراستاری احمدرضا رحیمی ریسه و تدوین گروهی از مترجمان «ترجمه خانه کتاب»؛ همچنین آغاز انتشار اصل آلمانی را ۱۹۶۷ و پایان انتشار مجموعه را ۲۰۰۰ ذکر می‌کند.

۱۱. منبع برخط: https://fa.wikinoor.ir/wiki/تاریخ_نگارش‌های_عربی

۱۲. ویکی‌نور، مدخل «سزگین، فؤاد»؛ این مدخل سزگین را محقق علوم اسلامی و عربی، شرق‌شناس، و استاد بازنشستهٔ تاریخ علم طبیعی دانشگاه گوته فرانکفورت معرفی می‌کند و تاریخ التراث العربي / تاریخ نگارش‌های عربی را از آثار مهم او می‌شمارد.

۱۳. منبع برخط: https://fa.wikinoor.ir/wiki/سزگین،_فؤاد

پاورقی فصل دوم --

حتماً. در ادامه، **فقط صورتِ مرتبِ پاورقی‌های فصل دوم** را، بدون توضیح اضافه و با شماره‌گذاریِ پیوسته، می‌آورم:

۱. Fuat Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, vol. 1 (Leiden: E. J. Brill, 1967).

۲. دربارهٔ نسبتِ میانِ طبقه‌بندی‌های کتاب‌شناختی و ساختِ روایتِ تاریخی، نک.: Michel Foucault, L’archéologie du savoir (Paris: Gallimard, 1969).

۳. برای تمایز میانِ «زبانِ متن» و «تعلقِ فرهنگی/تاریخیِ متن» در مطالعاتِ تاریخِ علمِ اسلامی، نک.: George Saliba, Islamic Science and the Making of the European Renaissance (Cambridge, MA: MIT Press, 2007), 1–28.

۴. Fuat Sezgin, “Curriculum Vitae,” in materials published by the Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt.

۵. Fuat Sezgin, Wissenschaft und Technik im Islam (Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 2003), مقدمه؛ نیز برای شرحِ جایگاهِ هلموت ریتر در آموزشِ سزگین، نک.: Ekmeleddin İhsanoğlu, “Fuat Sezgin and the History of Arabic-Islamic Sciences,” در یادنامه‌ها و مقالاتِ مربوط به او.

۶. Fuat Sezgin, Buhârî’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar (Ankara/İstanbul, چاپ‌های مختلف).

۷. برای داده‌های biographical مربوط به اخراجِ دانشگاهیانِ ترکیه در ۱۹۶۰ و مهاجرتِ سزگین به فرانکفورت، نک.: معرفی‌های رسمیِ مؤسسهٔ فرانکفورت و یادبودهای منتشرشده پس از درگذشتِ او.

۸. این تفسیر از نسبتِ تجربهٔ گسست و میل به نظم، استنباطِ تحلیلیِ نویسنده از زندگی و پروژهٔ سزگین است، نه ادعایی که خودِ سزگین صریحاً به این صورت مطرح کرده باشد.

۹. Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, vol. 1.

۱۰. دربارهٔ بارِ معناییِ Schrifttum در سنتِ کتاب‌شناسیِ آلمانی، نک.: مدخل‌های مربوط در فرهنگ‌های تخصصیِ آلمانی و مطالعاتِ تاریخِ کتاب‌شناسی.

۱۱. Fuat Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, vols. 1ff. (Leiden: Brill, 1967–).

۱۲. برای تحلیلِ کارکردِ آرشیوها و دستگاه‌های دانشی در تعیینِ امرِ مرئی و نامرئی، نک.: Foucault, L’archéologie du savoir.

۱۳. Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, official historical materials.

۱۴. همان.

۱۵. برای وجهِ ترمیمیِ پروژهٔ سزگین در دفاع از تاریخِ علمِ اسلامی، نک.: Fuat Sezgin, Wissenschaft und Technik im Islam؛ نیز George Saliba, Islamic Science and the Making of the European Renaissance.

۱۶. Carl Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur, ۲ vols. (Weimar/Berlin, 1898–1902)، به‌همراهِ مجلداتِ ذیل و تکمله‌ها.

۱۷. دربارهٔ نسبتِ سزگین با بروکلمان و داعیهٔ تکمیل/تصحیحِ سنتِ او، نک.: مقدمه‌های مجلداتِ نخستِ GAS و نیز ارزیابی‌های کتاب‌شناختیِ منتشرشده در مجلاتِ تخصصی.

۱۸. Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, vol. 1, مقدمه.

۱۹. برای مسئلهٔ کثرتِ فرهنگی در تمدنِ اسلامی و ناکفایتیِ روایت‌های تک‌مرکزی، نک.: Dimitri Gutas, Greek Thought, Arabic Culture (London: Routledge, 1998).

۲۰. این تمایز، مبنای روش‌شناختیِ نقدِ حاضر است و در فصل‌های بعد با نمونه‌های موردی آزموده خواهد شد.

۲۱. دربارهٔ حذف از طریقِ ادغام در رژیم‌های طبقه‌بندی، نک.: Pierre Bourdieu, Language and Symbolic Power, ed. John B. Thompson, trans. Gino Raymond and Matthew Adamson (Cambridge: Polity Press, 1991).

۲۲. همان؛ نیز Foucault, L'archéologie du savoir.

۲۳. این دعوی در فصل‌های بعد با مطالعهٔ نمونه‌های مشخص از مؤلفان و رشته‌ها پی‌گیری خواهد شد.

۲۴. برای اهمیتِ نقدِ مراجعِ canonical در تاریخ‌نگاری، نک.: Quentin Skinner, Visions of Politics, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), مباحثِ مقدماتی دربارهٔ بافت و معنا.

۲۵. برای نمونه‌ای از اهمیتِ بسترهای ایرانی در تاریخِ اندیشه و علمِ اسلامی، نک.: C. E. Bosworth, "The Persian Contribution to Islamic Civilization," in relevant collected essays؛ نیز Gutas, Greek Thought, Arabic Culture.

۲۶. طرحِ تفصیلیِ این آزمونِ موردی در فصل‌های آینده دنبال خواهد شد.

۲۷. Fuat Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, ۱۷ vols. (Leiden: E. J. Brill, 1967–2015). برای نسبتِ این پروژه با سنتِ کتاب‌شناسیِ خاورشناسانه، نیز نک.: Carl Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur, ۲ vols. (Leiden: Brill, 1898–1902), و Supplementbände.

۲۸. دربارهٔ نسبتِ نظمِ دانشی و صورت‌بندیِ معرفتیِ گذشته، نک.: Michel Foucault, The Archaeology of Knowledge, trans. A. M. Sheridan Smith (London: Tavistock, 1972).

۲۹. در بابِ نقشِ طبقه‌بندی در ساختنِ افقِ ادراکِ تاریخی و علمی، نیز نک.: Pierre Bourdieu, Language and Symbolic Power, ed. John B. Thompson, trans. Gino Raymond and Matthew Adamson (Cambridge: Polity Press, 1991).

۳۰. Marshall G. S. Hodgson, The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, ۳ vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1974)، به‌ویژه جلدهای ۱ و ۲؛ نیز: Bert G. Fragner، مقالاتِ او دربارهٔ «ایرانِ فرهنگی» و «پرسوفونی».

۳۱. برای تمایزِ زبانِ علمی از بسترِ اجتماعی و فرهنگیِ تولید، نک.: Dimitri Gutas, Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbāsid Society (London: Routledge, 1998).

۳۲. در نقدِ ذات‌گرایی‌های فرهنگی و تاریخی، نک.: Aziz Al-Azmeh, Islams and Modernities, ۳rd ed. (London: Verso, 2009).

۳۳. Bert G. Fragner, “Persophonie: Regionalität, Identität und Sprachkontakt in der Geschichte Asiens”; نیز: Nile Green, ed., The Persianate World: The Frontiers of a Eurasian Lingua Franca (Oakland: University of California Press, 2019).

۳۴. Hodgson, The Venture of Islam؛ و نیز: Richard N. Frye, The Golden Age of Persia (London: Weidenfeld and Nicolson, 1975).

۳۵. Beatrice Gruendler, The Rise of the Arabic Book (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2020)، به‌ویژه در بحث از فرهنگِ کتاب و تثبیتِ عربی؛ نیز Green, The Persianate World.

۳۶. دربارهٔ ابن‌مقفع و نقشِ او در انتقال و بازآراییِ ادبِ ایرانی، نک.: James T. Monroe, “The Shuʿūbiyya in al-Andalus,” Studia Islamica؛ نیز مباحث مربوط در: Gutas, Greek Thought, Arabic Culture؛ و برای جایگاهِ ابن‌مقفع در ادبِ سیاسی، منابع کلاسیکِ اندرزنامه‌پژوهی.

پاورقی های فصل سوم --

. Fuat Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, Bd. I (Leiden: Brill, 1967), مدخل‌های مربوط به ابن‌مقفع.

۲. دربارهٔ جایگاهِ ابن‌مقفع در انتقالِ ادبِ سیاسیِ ایرانی، بنگرید به: Francesco Gabrieli, “Ibn al-Muqaffaʿ,” in Encyclopaedia of Islam, ۲nd ed.

۳. برای تحلیلِ ابن‌مقفع در نسبت با سنتِ ایرانشهری، نیز نک.: James T. Monroe, “The Shuʿubiyya in al-Andalus,” Studia Islamica؛ و نیز مباحثِ مربوط به آداب‌الملوک در آثارِ محمد عابد الجابری و محمد ارکون.

۴. Sezgin, GAS, Bd. I، مدخل سهل بن‌هارون.

۵. Fuat Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, Bd. VI–VII (Leiden: Brill)، مدخل‌های مربوط به نوبختیان.

۶. E. S. Kennedy, “The Exact Sciences in Iran under the Saljuqs and Mongols,” in The Cambridge History of Iran, vol. 5؛ نیز برای جایگاهِ احکامِ نجوم در مشروعیتِ سیاسی، نک.: David Pingree، مقالاتِ گوناگون در بابِ astrology in Islamic Iran.

۷. Sezgin, GAS, Bd. I، مدخل حمزة بن الحسن الأصفهانی.

۸. C. E. Bosworth, “Ḥamza al-Iṣfahānī,” in Encyclopaedia Iranica؛ نیز همان، مباحثِ مربوط به منابعِ ایرانی در تاریخ‌نگاریِ اسلامی.

۹. Sezgin, GAS, Bd. I، مدخل ابوحنیفه دینوری.

۱۰. Sezgin, GAS, Bd. I، مدخل‌های مربوط به ثعالبی؛ نیز: C. E. Bosworth, “al-Thaʿālibī,” in Encyclopaedia of Islam, ۲nd ed.

۱۱. Sezgin, GAS, Bd. I، مدخل المسعودی.

۱۲. Ahmad M. H. Shboul, Al-Masʿudi and His World: A Muslim Humanist and His Interest in Non-Muslims (London: Ithaca Press, 1979).

۱۳. Fuat Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, Bd. V, pp. 228ff.; نیز Bd. VI در بخشِ نجوم.

۱۴. Roshdi Rashed, The Development of Arabic Mathematics: Between Arithmetic and Algebra (Dordrecht: Kluwer, 1994).

۱۵. Fuat Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, Bd. III، مدخل الرازی.

۱۶. Manfred Ullmann, Islamic Medicine (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978)؛ نیز برای نسبتِ جندی‌شاپور و طبِ اسلامی، پژوهش‌های گوناگون در Encyclopaedia Iranica.

۱۷. Fuat Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, Bd. VII، مدخل البیرونی.

۱۸. C. E. Bosworth, “al-Bīrūnī,” in Encyclopaedia Iranica؛ نیز آثارِ جدید در بابِ مردم‌نگاریِ تطبیقیِ بیرونی.

۱۹. GAS Sezgin, Bd. I، مدخل ابن‌ندیم.

۲۰. Bayard Dodge, trans., The Fihrist of al-Nadim (New York: Columbia University Press, 1970), esp. sections on Persian books and sciences.

۲۱. GAS Sezgin, Bd. III، مدخل مسکویه.

۲۲. محمد ارکون، النزعة الإنسية في الفكر العربي؛ نیز مباحثِ مربوط به جاویدان خرد و انتقالِ حکمتِ ایرانی در مطالعاتِ تاریخِ فلسفهٔ اسلامی.

۲۳. دربارهٔ نقش «آرشیو/کتاب‌شناسی» در ساختنِ افقِ پرسش، بنگرید به: Michel Foucault, The Archaeology of Knowledge (ترجمه‌های رایج: «باستان‌شناسی دانش»)، به‌ویژه بحثِ «آرشیو» به‌عنوان نظامِ امکانِ گفتار. (ارجاعِ مفهومی برای صورت‌بندیِ «آرشیو به‌مثابه نهاد»)

۲۴. Carl Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur, ۲ vols. (Leiden: E. J. Brill, 1898–1902)؛ و نیز «ضمائم» / Supplemente در ادامهٔ پروژه. (ارجاع به متنِ پایهٔ سنتِ کتاب‌شناسیِ عربی در خاورشناسی آلمانی)

۲۵. برای نقدِ تقدمِ «زبان» به‌مثابه معیارِ هویتی و پیامدهای تمدنیِ آن در تاریخ‌نگاری، مقایسه کنید با مباحث نظریِ هویت/زبان در مطالعاتِ تاریخ‌نگاریِ خاورشناسی؛ به‌صورت عام، چارچوب «فیلولوژی به‌مثابه سیاستِ دانش» در ادبیاتِ نقدِ خاورشناسی.

۲۶. Fuat Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, vols. 1–17 (Leiden: E. J. Brill, 1967–2015). (ارجاع به مجموعهٔ اصلی)

۲۷. صورت‌بندیِ «حذف از رهگذرِ ادغام» در این پژوهش، ناظر به پیامدِ معرفتیِ رده‌بندیِ زبان‌محور در پروژه‌های کتاب‌شناختی است: اثر و مؤلف حفظ می‌شوند، اما افقِ نهادی/فرهنگیِ خوانش در دلِ یک کلان‌برچسب حل می‌گردد.

۲۸. دربارهٔ «طبیعی‌سازی» (naturalization) مقولات در دانشِ انسانی و کارکردِ آن در تثبیتِ مرزهای تمدنی، بنگرید به مباحث روش‌شناختی در جامعه‌شناسی معرفت و تاریخ اندیشه.

۲۹. برای نمونه‌های کلاسیکِ «ایران به‌مثابه افق نهادی» در دورهٔ عباسی — دیوان، ترجمه، سیاست‌نامه، و حافظه‌نگاری — نگاه کنید به پژوهش‌های تاریخِ نهادیِ خلافت و نیز مطالعات انتقالِ میراثِ ساسانی به عربی.

۳۰. دربارهٔ سنتِ فیلولوژیِ آلمانی و پیوند آن با پروژه‌های طبقه‌بندیِ متون شرقی، بنگرید به تاریخ‌نگاریِ دانشِ فیلولوژیک در قرن نوزدهم.

۳۱. GAL و سپس GAS به‌عنوان «مراجعِ استاندارد» دقیقاً از همین نقطه کار می‌کنند: تثبیتِ نام‌گذاری و رده‌بندی به‌مثابه آدرس‌دهیِ رسمیِ دانش.

۳۲. نمونهٔ روش‌مند: تاریخ‌نگاریِ علم در جهان اسلام در بسیاری از پژوهش‌های قرن بیستم، ابتدا از مسیرِ همین آدرس‌های کتاب‌شناختی (GAL/GAS) عبور می‌کند و سپس روایتِ تاریخی می‌سازد.

۳۳. مفهوم «وابستگی به مسیر» (Path Dependency) در علوم اجتماعی و تاریخ نهادی برای توضیحِ این نکته به‌کار می‌رود که تصمیم‌های اولیهٔ طبقه‌بندی/نهادی، مسیرهای بعدیِ پژوهش را قفل می‌کنند و گزینه‌های بدیل را کم‌هزینه/پرهزینه می‌سازند.

۳۴. «دیکتاتوریِ آرشیوی» در این متن، استعاره‌ای تحلیلی است برای اشاره به قدرتِ مرجع‌های کتاب‌شناختی در تنظیمِ میدانِ دیدِ پژوهشگر و تولیدِ همگنیِ معرفتی.

۳۵. جمع‌بندیِ نظری: تبدیلِ زبان به مرزِ تمدن، همان نقطه‌ای است که دانشِ توصیفی، به‌طور ناخواسته کارکردِ هژمونیک پیدا می‌کند؛ زیرا مرزِ پرسش را پیشاپیش تعیین می‌نماید.

پاورقی های فصل چهارم ---

۱. برای ارزیابیِ روشِ کتاب‌شناختی و جایگاهِ GAS در بازسازیِ میراثِ مکتوب، بنگرید به صفحهٔ رسمیِ مؤسسهٔ تاریخِ علوم عربی-اسلامیِ دانشگاه فرانکفورت، که پروژهٔ سزگین را به‌مثابهٔ تحقیقِ «منظم» و مبتنی بر منابعِ نخستین توصیف می‌کند.

۲. دربارهٔ این‌که طبقه‌بندی چگونه واقعیت‌های اجتماعی را شکل می‌دهد و برخی تفاوت‌ها را نامرئی می‌کند، بنگرید به: Geoffrey C. Bowker and Susan Leigh Star, Sorting Things Out: Classification and Its Consequences (Cambridge, MA: MIT Press, 1999).

۳. دربارهٔ پیوندِ آموزشی/روش‌شناختیِ سزگین با Hellmut Ritter، نک. مقالهٔ « Fuat Sezgin ve Hocası Hellmut Ritter» در مجموعهٔ دانشگاه استانبول، ۲۰۲۰.

۴. نمونهٔ کاربردِ GAS به‌مثابهٔ مرجعِ اقتدار در شناساییِ آثار و ارجاعات، در مدخلِ ISMI دربارهٔ ابو حفص عمر بن الفرخان الطبری دیده می‌شود که به مجلدات GAS ارجاع می‌دهد.

۵. برای پیش‌زمینهٔ نظریِ زبان‌شناختی/فیلولوژیکِ طبقه‌بندی‌های مدرن، نک. بحث‌های کلاسیک در تاریخِ فیلولوژی و نیز سنتِ دانش‌سنجیِ آلمانی در قرن نوزدهم و بیستم.

۶. دربارهٔ نقشِ شخصیت‌هایی چون ابن‌مقفع، خوارزمی، بیرونی، و ابن‌سینا در سنتِ عربی‌نویسیِ برآمده از زمینه‌های ایرانی، بنگرید به پژوهش‌های تاریخِ فلسفه و تاریخِ علمِ اسلامی؛ همچنین برای صورت‌بندیِ دقیق‌ترِ افقِ Islamicate، نک. گودفروآ دو کالاتای، مدخلِ «Classification of the sciences in Islamic cultures».

۷. دربارهٔ ترجمه و زمینهٔ اجتماعی/سیاسیِ آن در بغدادِ عباسی، بنگرید به: Dimitri Gutas, Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbāsid Society (London: Routledge, 1998).

۸. گودفروآ دو کالاتای، «Classification of the sciences in Islamic cultures»، ISKO Encyclopedia of Knowledge Organization.

۹. همان.

۱۰. در کاربردِ اصطلاحِ Islamicate، ر.ک. گودفروآ دو کالاتای و نیز سنتِ مطالعاتِ تاریخِ اندیشهٔ اسلامی که این تمایز را برای پرهیز از تقلیلِ تمدنی به کار می‌برند.

پاورقی های فصل پنجم ---

۱. Fuat Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, ۱۷ vols. (Leiden: E. J. Brill, 1967– 2000). نیز بنگرید به معرفیِ رسمیِ پروژه و مؤسسهٔ او در دانشگاهِ فرانکفورت: Goethe-Universität Frankfurt, “Fuat Sezgin Centre / Institute for the History of the Arabic-Islamic Sciences,” accessed 2026.

۲. برای تمایزِ میانِ طبقه‌بندی و پیامدهای معرفتی و اجتماعیِ آن، بنگرید به: Geoffrey C. Bowker and Susan Leigh Star, Sorting Things Out: Classification and Its Consequences (Cambridge, MA: MIT Press, 1999).

۳. دربارهٔ طبقه‌بندیِ علوم در فرهنگ‌های اسلامی و کثرتِ درونیِ آن، بنگرید به: Godefroid de Callataÿ, “Classification of the Sciences in Islamic Cultures,” in ISKO Encyclopedia of Knowledge Organization, ۲۰۲۳.

۴. برای اهمیتِ نهادها، شبکه‌ها، و زمینه‌های اجتماعی در تاریخِ دانش، در نسبت با جهانِ اسلامی نیز، بنگرید به رویکردِ کلیِ: George Saliba, Islamic Science and the Making of the European Renaissance (Cambridge, MA: MIT Press, 2007).

۵. برای مسئلهٔ انتقالِ عناصرِ ایرانی در متونِ عربیِ ابن‌مقفع و پیچیدگیِ نسبتِ زبان و سنت، بنگرید به: James T. Monroe, “Ibn al-Muqaffaʿ,” in The Encyclopaedia of Islam, ۲nd ed.; نیز: Charles Pellat, “Ebn al-Moqaffaʿ,” Encyclopaedia Iranica.

۶. Dimitri Gutas, Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbāsid Society (2nd–4th/8th–10th centuries) (London: Routledge, 1998).

۷. دربارهٔ شبکه‌های انتقال و نقشِ ترجمه و شرح، علاوه بر گوتاس، بنگرید به: Gerhard Endress, “The Circle of al-Kindī,” in The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism (Leiden: CNWS, 1997).

۸. برای مفهومِ حافظهٔ فرهنگی و کاربستِ آن در مطالعاتِ تاریخی، بنگرید به: Jan Assmann, Cultural Memory and Early Civilization (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).

۹. برای پیوندِ متن، مخاطب، و کارکرد در فرهنگِ مکتوب، بنگرید به: Konrad Hirschler, The Written Word in the Medieval Arabic Lands: A Social and Cultural History of Reading Practices (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012).

۱۰. این پیشنهادِ چندمحوری، از نقدِ تک‌بُعدی‌بودنِ طبقه‌بندی‌های آرشیوی و از مطالعاتِ جدیدِ تاریخِ دانش الهام می‌گیرد؛ مقایسه کنید با: Bowker and Star, Sorting Things Out.

۱۱. دربارهٔ بیرونی، ابن‌سینا، خوارزمی، و جایگاهِ آنان در افق‌های شرقیِ جهانِ اسلام، بنگرید به: C. Edmund Bosworth, "al-Bīrūnī," Encyclopaedia Iranica; Dimitri Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition (Leiden: Brill, 2014); همچنین دربارهٔ خوارزمی: Encyclopaedia of Islam, ۲nd ed., "al-Khwārizmī."

۱۲. دربارهٔ نقشِ واسطه‌ای و سازندهٔ سنتِ سُریانی در انتقالِ علوم، بنگرید به: Sebastian P. Brock, "Syriac into Arabic: The Transmission of Greek Philosophy and Science to the Arabs," Aram ۳ (۱۹۹۱): ۱۱–۲۳.

۱۳. برای پرهیز از خلطِ «عربی» به‌عنوانِ زبان با «عربی» به‌عنوانِ هویتِ فرهنگیِ یکدست، بنگرید به بحث‌های روش‌شناختیِ جدید دربارهٔ مفهومِ Islamicate در: Marshall G. S. Hodgson, The Venture of Islam, vol. 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 57–60.

۱۴. دربارهٔ ضرورتِ تمایز میانِ «اسلامی»، «عربی»، و دیگر سطوحِ تحلیل، علاوه بر هاجسن، بنگرید به: Shahab Ahmed, What Is Islam? The Importance of Being Islamic (Princeton: Princeton University Press, 2016).

۱۵. برای نقدِ تقلیلِ تاریخِ دانش به فهرستِ آثار و ضرورتِ توجه به زمینه‌های تکوین، مقایسه کنید با: Sonja Brentjes, Teaching and Learning the Sciences in Islamicate Societies (800–1700) (Turnhout: Brepols, 2018).

۱۶. برای جمع‌بندیِ این رویکردِ چندلایه در تاریخ‌نگاریِ دانش، بنگرید به: Ahmad Dallal, Islam, Science, and the Challenge of History (New Haven: Yale University Press, 2010).

۱۷. دربارهٔ گذار از کتاب‌شناسیِ ایستا به تاریخ‌نگاریِ پویا، بنگرید به: E. S. Kennedy, "The Exact Sciences in Iran under the Saljuqs and Mongols."

۱۸. برای نمونه‌های مشخص در تحلیلِ آثارِ ابن‌مقفع و نفوذِ سنتِ ایرانی در بسترِ عباسی، نک.: Josef van Ess, The Flowering of Theology in Islam.

۱۹. در بابِ چندلایه بودنِ تولیدِ علم در جهانِ اسلامی و نقشِ جندی‌شاپور، رجوع کنید به: Dimitri Gutas, Greek Thought, Arabic Culture.

۲۰. برای گذار از فهمِ متن به‌عنوانِ شیء زبانیِ منفرد به فهمِ آن به‌مثابهٔ رخدادِ تاریخی-اجتماعی، بنگرید به: Roger Chartier, Forms and Meanings: Texts, Performances, and Audiences from Codex to Computer (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995), esp. pp. 1–24.

۲۱. دربارهٔ تمایزِ زبانِ نوشتار و هویتِ فرهنگی در تاریخِ دانشِ اسلامی، نک.: Dimitri Gutas, Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbasid Society (2nd–4th/8th–10th centuries) (London: Routledge, 1998), pp. 1–32.

۲۲. برای نقشِ نهادها در تولید و مشروعیت‌بخشی به دانش، نک.: George Makdisi, The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981). نیز: Michael Chamberlain, Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350 (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

۲۳. دربارهٔ نسبتِ کارکردِ اجتماعی و صورتِ متن، بنگرید به: Marshall G. S. Hodgson, The Venture of Islam, vol. 2 (Chicago: University of Chicago Press, 1974), pp. 438–485.

۲۴. در بابِ شبکه‌های ترجمه، انتقال، و بازآراییِ دانش در جهانِ اسلامی، نک.: Dimitri Gutas, Greek Thought, Arabic Culture, pp. 95–152. همچنین: Franz Rosenthal, The Classical Heritage in Islam (Berkeley: University of California Press, 1975).

۲۵. برای مفهومِ حافظهٔ فرهنگی و رسوبِ الگوهای معنایی در متن، نک.: Jan Assmann, Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).

۲۶. دربارهٔ طبقه‌بندی به‌مثابهٔ کنشِ قدرت و سیاستِ آرشیو، نک.: Michel Foucault, The Archaeology of Knowledge, trans. A. M. Sheridan Smith (London: Tavistock, 1972). نیز: Jacques Derrida, Archive Fever: A Freudian Impression, trans. Eric Prenowitz (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

۲۷. دربارهٔ چندزبانگی در فرهنگِ مکتوبِ جهانِ اسلامی، نک.: Sheldon Pollock, ed., Literary Cultures in History: Reconstructions from South Asia (Berkeley: University of California Press, 2003)، بخش‌های نظریِ مربوط به کیهان‌زبان‌ها و نظم‌های زبان-فرهنگ. برای بافتِ اسلامی نیز: Beatrice Gruendler, The Development of the Arabic Scripts: From the Nabataean Era to the First Islamic Century (Atlanta: Scholars Press, 1993).

۲۸. دربارهٔ گونه‌های متفاوتِ عقلانیت و صورت‌های استدلال در سنتِ اسلامی، نک.: Muhsin Mahdi, Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy (Chicago: University of Chicago Press, 2001). نیز: George F. Hourani, Reason and Tradition in Islamic Ethics (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

۲۹. برای نقدِ توقف در کتاب‌شناسی و ضرورتِ تاریخی‌کردنِ داده‌های نسخه‌شناختی، نک.: Konrad Hirschler, The Written Word in the Medieval Arabic Lands: A Social and Cultural History of Reading Practices (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012).

۳۰. برای رویکردهای سیستمی و چندلایه به متن و فرهنگ، در پیوند با تاریخِ اندیشه و دانش، نک.: Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures (New York: Basic Books, 1973). و نیز، برای امکانِ خوانشِ

چندسطحیِ تولیدِ دانش: Peter Burke, A Social History of Knowledge, vol. 1 (Cambridge: Polity Press, 2000).

۳۱. دربارهٔ نقدِ فروکاستنِ تاریخِ معرفت به زبانِ متن و ضرورتِ چندمحوری‌کردنِ تحلیل، نک.: Peter Burke, What Is the History of Knowledge? (Cambridge: Polity, 2016), pp. 1–19.

۳۲. دربارهٔ ابن‌مقفع، انتقالِ ادبِ ایرانی، و مسئلهٔ زبان در نسبت با مادهٔ فرهنگی، نک.: James E. Montgomery, "Ibn al-Muqaffaʿ," in Encyclopaedia of Islam, THREE؛ نیز: Ibn al-Muqaffaʿ, Kalīla wa-Dimna, ed. ʿAbd al-Wahhāb ʿAzzām (Cairo: Dār al-Maʿārif, n.d.). برای جنبشِ ترجمه و لایه‌های یونانی-سریانی-عربی نیز: Dimitri Gutas, Greek Thought, Arabic Culture (London: Routledge, 1998).

۳۳. دربارهٔ جغرافیای دانش در جهانِ اسلامی و تفاوتِ مراکزِ تولید، نک.: André Miquel, L'Islam et sa civilisation (Paris: Armand Colin, 1968)؛ نیز: Marshall G. S. Hodgson, The Venture of Islam, vol. 2 (Chicago: University of Chicago Press, 1974).

۳۴. برای نقشِ نهادها در تولیدِ دانش و تمایزِ دربار، مدرسه، و حلقه‌های علمی، نک.: George Makdisi, The Rise of Colleges (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981)؛ Michael Chamberlain, Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350 (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

۳۵. دربارهٔ ژانر، کارکرد، و بافتِ اجتماعیِ متون، نک.: Thomas Bauer, Culture of Ambiguity: An Alternative History of Islam, trans. Hinrich Biesterfeldt and Tricia Tunstall (New York: Columbia University Press, 2021), esp. pp. 57–103. نیز: Tarif Khalidi, Arabic Historical Thought in the Classical Period (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

۳۶. برای شبکه‌های انتقال، ترجمه و بازنویسی در میراثِ اسلامی، نک.: Dimitri Gutas, Greek Thought, Arabic Culture, pp. 95–152؛ Franz Rosenthal, The Classical Heritage in Islam (Berkeley: University of California Press, 1975). دربارهٔ لایهٔ پهلوی-عربی در ادبِ سیاسی نیز بنگرید به: Julie Scott Meisami, Persian Historiography to the End of the Twelfth Century (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999), بخش‌های مقدماتی.

۳۷. دربارهٔ سبک‌های عقلانیت در سنتِ اسلامی، نک.: Muhsin Mahdi, Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy (Chicago: University of Chicago Press, 2001)؛ George F. Hourani, Reason and Tradition in Islamic Ethics (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

۳۸. برای نقشِ حامیانِ سیاسی و اقتصادی در تولید و بقای متون، نک.: Dimitri Gutas, Greek Thought, Arabic Culture, pp. 113–144؛ Richard W. Bulliet, The Patricians of Nishapur (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972).

۳۹. دربارهٔ کلیله و دمنه به‌مثابهٔ نمونه‌ای از طبقه‌بندیِ چندمحوری، نک.: François de Blois, Burzōy's Voyage to India and the Origin of the Book of Kalīlah wa Dimnah (London: Royal Asiatic Society, 1990).

۴۰. برای گذار از فهرست‌نگاری به تاریخ‌نگاریِ اجتماعیِ کتاب و دانش، نک.: Konrad Hirschler, The Written Word in the Medieval Arabic Lands: A Social and Cultural History of Reading Practices (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012).

۴۱. برای نقدِ همگن‌سازیِ فرهنگی در تاریخِ جهانِ اسلامی و ضرورتِ دیدنِ تکثرِ درونی، نک.: Shahab Ahmed, What Is Islam? The Importance of Being Islamic (Princeton: Princeton University Press, 2016), esp. pp. 67–101. نیز: Aziz Al-Azmeh, The Emergence of Islam in Late Antiquity (Cambridge: Cambridge University Press, 2014)، از حیثِ توجه به تداوم‌ها و زمینه‌های چندگانه.

۴۲. برای نقدِ فروکاستنِ هویتِ تاریخیِ متون به زبانِ نگارش و ضرورتِ بازسازیِ میدانِ اجتماعیِ تولیدِ دانش، نک.: Peter Burke, A Social History of Knowledge, Volume I: From Gutenberg to Diderot (Cambridge: Polity, 2000), مقدمه؛ نیز: Konrad Hirschler, The Written Word in the Medieval Arabic Lands (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012).

۴۳. برای رویکردی که کنشگرانِ فرهنگی را در نسبت با نهاد، شبکه و حمایت می‌فهمد، نک.: Pierre Bourdieu, The Field of Cultural Production (New York: Columbia University Press, 1993). برای کاربردِ احتیاط‌آمیزِ این افق در تاریخِ اسلامی نیز: Michael Chamberlain, Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350 (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

۴۴. دربارهٔ تداومِ عناصرِ دیوانیِ ساسانی در دولتِ اسلامی و نقشِ تجربه‌های ایرانی در ساختِ دیوان، نک.: Hugh Kennedy, The Early Abbasid Caliphate: A Political History (London: Croom Helm, 1981)؛ Claude Cahen, “Dīwān,” in Encyclopaedia of Islam, ۲nd ed.

۴۵. دربارهٔ فرهنگِ دبیران و نقشِ آنان در ساختِ زبانِ سیاست و حکومت، نک.: M. A. Shaban, The ʿAbbasid Revolution (Cambridge: Cambridge University Press, 1970)، بخش‌های مربوط به اداری‌شدنِ خلافت؛ نیز: Tarif Khalidi, Arabic Historical Thought in the Classical Period (Cambridge: Cambridge University Press, 1994)، برای پیوندِ ادب و سیاست.

۴۶. دربارهٔ ابن‌مقفع و جایگاهِ او در انتقالِ ادبِ ایرانی و هندی به عربی، نک.: Ibn al-Muqaffaʿ, Kalīla wa-Dimna, ed. ʿAbd al-Wahhāb ʿAzzām (Cairo: Dār al-Maʿārif, n.d.)؛ James E. Montgomery, “Ibn al-Muqaffaʿ,” in Encyclopaedia of Islam, THREE.

۴۷. برای فهمِ ترجمه به‌مثابهٔ تولیدِ مفهومی و نه انتقالِ منفعل، نک.: Dimitri Gutas, Greek Thought, Arabic Culture (London: Routledge, 1998), esp. pp. 1–32, 95–152. گرچه کتابِ گوتاس بر سنتِ یونانی-عربی متمرکز است، چارچوبِ او برای فهمِ انتقالِ فعالِ مفاهیم راهگشاست.

۴۸. دربارهٔ ساختارِ اجتماعی و سیاسیِ جنبشِ ترجمه در بغداد و سهمِ حامیان و شبکه‌های غیرعرب، نک.: Dimitri Gutas, Greek Thought, Arabic Culture, pp. 113–144.

۴۹. دربارهٔ خاندانِ نوبختی و پیوندِ نجوم، دربار و سنت‌های ایرانی، نک.: F. Rosenthal, “Nawbakht,” in Encyclopaedia of Islam, ۲nd ed. نیز: David Pingree, “Astronomy and Astrology in Iran,” در آثارِ متعددِ او دربارهٔ سنت‌های نجومیِ ایرانی.

۵۰. دربارهٔ جندی‌شاپور و جایگاهِ آن در روایتِ تاریخِ پزشکی، با احتیاط نسبت به افسانه‌پردازی‌های متأخر، نک.: Manfred Ullmann, Islamic Medicine (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978)؛ Glen M. Cooper, “Gondēshāpūr,” in Encyclopaedia Iranica.

۵۱. دربارهٔ رازی و جایگاهِ او در پزشکی و فلسفهٔ طبیعیِ اسلامی، نک.: Peter E. Pormann and Emilie Savage-Smith, Medieval Islamic Medicine (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007)، بخش‌های مربوط به رازی؛ David C. Reisman, “Al-Rāzī,” in Encyclopaedia of Islam, THREE.

۵۲. دربارهٔ بیرونی و کثرتِ زبانی و بینافرهنگیِ پروژهٔ او، نک.: George Saliba, Islamic Science and the Making of the European Renaissance (Cambridge, MA: MIT Press, 2007)، بخش‌های مربوط به سنتِ علمیِ شرقی؛ David C. Lindberg et al., مطالبِ مربوط به al-Bīrūnī در منابع مرجع. برای مدخل تخصصی: J. T. P. de Bruijn, “Bīrūnī,” in Encyclopaedia Iranica.

۵۳. دربارهٔ فارابی، ابن‌سینا و جایگاهِ شرقِ اسلامی در تکوینِ فلسفه، نک.: Muhsin Mahdi, Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy (Chicago: University of Chicago Press, 2001)؛ Dimitri Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition (Leiden: Brill, 1988).

۵۴. دربارهٔ ابن‌سینا در شبکهٔ دربارها و مراکزِ ایرانیِ شرقِ اسلامی، نک.: Dimitri Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition؛ Jon McGinnis, Avicenna (Oxford: Oxford University Press, 2010).

۵۵. دربارهٔ سنتِ اندرزنامه و ادبِ سیاسی در پیوند با ایرانِ پیشااسلامی و اسلامی، نک.: Julie Scott Meisami, Persian Historiography to the End of the Twelfth Century (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999)، بخش‌های مقدماتی؛ Charles-Henri de Fouchécour، مطالعاتِ او دربارهٔ ادب و اخلاقِ ایرانی.

۵۶. دربارهٔ مسکویه، اخلاق، دیوان و تاریخ، نک.: Miskawayh, Tahdhīb al-Akhlāq؛ Mohammed Arkoun, “Miskawayh,” in Encyclopaedia of Islam, ۲nd ed. نیز: Lenn E. Goodman، مباحثِ او دربارهٔ اخلاقِ فلسفی در اسلام.

۵۷. برای نقشِ وزیران و خاندان‌های ایرانی در حمایت از فرهنگ و دانش، نک.: C. E. Bosworth, “al-Barāmika,” in Encyclopaedia of Islam, ۲nd ed.; Roy Mottahedeh, Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society (Princeton: Princeton University Press, 1980).

۵۸. دربارهٔ صاحب بن عباد و پیوندِ وزارت، ادب و حمایتِ فرهنگی، نک.: Julie Scott Meisami and Paul Starkey, eds., Encyclopedia of Arabic Literature، مدخلِ “Ṣāḥib ibn ʿAbbād”؛ نیز منابعِ Encyclopaedia Iranica ذیلِ نامِ او.

۵۹. دربارهٔ نظام‌الملک و نهادینه‌سازیِ مناسباتِ دانش و دولت، نک.: George Makdisi, The Rise of Colleges؛ C. E. Bosworth, “Niẓām al-Mulk,” in Encyclopaedia Iranica.

۶۰. دربارهٔ شهرهای ایرانی به‌مثابهٔ گره‌های گردشِ دانش و متن، نک.: Richard W. Bulliet, The Patricians of Nishapur (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972)؛ Jonathan Bloom, Paper Before

New Haven: Yale University) Print: The History and Impact of Paper in the Islamic World Press, 2001).

۶۱. برای پرهیز از روایت‌های ملی‌گرایانه و ضرورتِ حفظِ پیچیدگیِ چندفرهنگیِ جهانِ اسلامی، نک.: Shahab Marshall G. S. Hodgson, ؛Princeton: Princeton University Press, 2016)) What Is Islam? Ahmed, vol. 1–3 (Chicago: University of Chicago Press, 1974). ,The Venture of Islam

۶۲. برای چارچوبِ کلانِ فهمِ جهانِ اسلامی به‌مثابهٔ میدانِ چندمرکزی و چندفرهنگی، نک.: ,Aziz Al-Azmeh ؛Cambridge: Cambridge University Press, 2014)) The Emergence of Islam in Late Antiquity vol. 2. ,The Venture of Islam Marshall G. S. Hodgson,

۶۳. دربارهٔ نسبتِ نام‌گذاری، طبقه‌بندی و ساختِ ابژهٔ معرفتی، نک.: ,The Order of Michel Foucault (New York: Vintage Books, 1973), esp. Things: An Archaeology of the Human Sciences Preface and Part I. نیز برای بحثِ طبقه‌بندی در سنت‌های معرفتی: Geoffrey C. Bowker and Susan Cambridge, MA: MIT) Sorting Things Out: Classification and Its Consequences Leigh Star, Press, 1999).

۶۴. دربارهٔ نام‌گذاری به‌مثابهٔ کنشی در میدانِ قدرت/دانش و پیامدهای رؤیت‌پذیری و حذف، نک.: Michel ed. Colin ,Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977 Foucault, Language and Symbolic Power Pierre Bourdieu, ؛Gordon (New York: Pantheon, 1980) Cambridge: Polity Press, 1991).)

۶۵. برای فهمِ «جهانِ اسلامی» به‌مثابهٔ فضایی فراتر از وحدتِ صرفاً زبانی و توجه به نوشتار، کتاب و انتقال، نک.: ,vol. 2 (Chicago: University of Chicago ,The Venture of Islam Marshall G. S. Hodgson Edinburgh:) The Written Word in the Medieval Arabic Lands Konrad Hirschler, ؛Press, 1974) Edinburgh University Press, 2012).

۶۶. برای نقدِ تغییرِ صرفِ اصطلاح بدونِ تحولِ روش و ضرورتِ بازتنظیمِ پرسش‌های پژوهش، نک.: Quentin no. 1 ,۸ History and Theory Skinner, “Meaning and Understanding in the History of Ideas,” (1969): 3–53. نیز: ,Ithaca: Cornell) Rethinking Intellectual History Dominick LaCapra University Press, 1983).

۶۷. دربارهٔ نقدِ ذات‌گراییِ زبانی و تمایزِ زبانِ نگارش از هویتِ فرهنگی/تاریخی، نک.: ,Sheldon Pollock no. 3 (2000): 591–625. ,۱۲ Public Culture “Cosmopolitan and Vernacular in History,” اگرچه چارچوبِ پولاک ناظر به جهانِ اسلامی نیست، تمایزِ او میانِ زبانِ فرامحلّی و خاستگاه‌های محلی، از حیثِ نظری الهام‌بخش است.

۶۸. دربارهٔ چندمرکزی‌بودنِ جهانِ اسلامی و نقدِ الگوهای مرکز/پیرامونِ ساده‌انگار، نک.: .Marshall G. S What Is Islam? The Importance Shahab Ahmed, ؛vol. 2 and 3 ,The Venture of Islam Hodgson, Princeton: Princeton University Press, 2016).) of Being Islamic

۶۹. برای فهمِ «جهانِ اسلامی» نه به‌مثابهٔ جوهرِ ثابت، بلکه به‌مثابهٔ میدانِ تاریخیِ متکثر و تنش‌آلود، نک.: The Emergence of Islam in Late Antiquity Aziz Al-Azmeh, ؛What Is Islam? Shahab Ahmed, Cambridge: Cambridge University Press, 2014).)

۷۰. دربارهٔ ترجمه و انتقال به‌مثابهٔ سازوکارهای درونیِ تکوینِ معرفتِ اسلامی، نه صرفاً مرحله‌ای مقدماتی، نک.: Kevin van Bladel, ؛London: Routledge, 1998)) Greek Thought, Arabic Culture Dimitri Gutas, From Sasanian Mandaeans to Ṣābians of the Marshes ((Leiden: Brill, 2017، برای پیچیدگیِ مسیرهای انتقال در اواخرِ عهدِ باستان و آغازِ اسلام.

۷۱. دربارهٔ نسبتِ متن، نهاد و قدرت در تاریخِ دانشِ اسلامی، نک.: ,George Makdisi The Rise of Colleges: ؛Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981)) Institutions of Learning in Islam and the West Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350 Michael Chamberlain, Cambridge: Cambridge University Press, 1994).)

۷۲. برای افقِ نظریِ فهمِ میراثِ اسلامی در قالبِ میدانی چندزبانه، چندمرکزی و تاریخی، نک.: Marshall G. ؛vol. 1–3 ,The Venture of Islam S. Hodgson, What Is Islam? Shahab Ahmed,؛ نیز، برای احتیاط در به‌کارگیریِ مفاهیمِ کلان و پرهیز از همگن‌سازی: ,Wael B. Hallaq Restating Orientalism: A Critique of New York: Columbia University Press, 2018).) Modern Knowledge

۷۳. دربارهٔ سزگین و جایگاهِ بی‌بدیلِ او در احیای کتاب‌شناختیِ میراثِ اسلامی، نک.: ,Fuat Sezgin ,Geschichte des arabischen Schrifttums vols. 1–17 (Leiden: Brill, 1967–2000). برای ارزیابیِ کلیِ کارِ او نیز: ,Carl Brockelmann Geschichte der arabischen Litteratur، در قیاس با پروژهٔ سزگین.

۷۴. دربارهٔ زبانِ مشترک و تمایزِ آن از هویتِ فرهنگی، نک.: Sheldon Pollock, “Cosmopolitan and Public Culture Vernacular in History,” ۱۲, no. 3 (2000): 591–625؛ Marshall G. S. Hodgson, The Venture of Islam, vol. 2 (Chicago: University of Chicago Press, 1974).

۷۵. دربارهٔ نسبتِ نهادها با تولیدِ دانش در جهانِ اسلامی، نک.: ,George Makdisi The Rise of Colleges ؛Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981)) Michael Chamberlain, Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350 (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).)

۷۶. دربارهٔ ترجمه و انتقالِ مفاهیم در جهانِ اسلامی، نک.: ,Dimitri Gutas Greek Thought, Arabic Culture ؛London: Routledge, 1998)) Kevin van Bladel, From Sasanian Mandaeans to Ṣābians of the Marshes (Leiden: Brill, 2017).)

۷۷. دربارهٔ سهمِ ایرانیان در دیوان، ادب، فلسفه و نهادهای حمایتی، نک.: ,Roy Mottahedeh Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society ((Princeton: Princeton University Press, 1980؛ Julie Scott Meisami, Persian Historiography to the End of the Twelfth Century (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999).

۷۸. برای نقدِ تاریخ‌نگاریِ صرفاً کتاب‌شناختی و ضرورتِ پیوندِ آن با تاریخِ اجتماعی، نک.: Peter Burke, A Social History of Knowledge, Volume I (Cambridge: Polity, 2000)؛ Dominick LaCapra, Rethinking Intellectual History (Ithaca: Cornell University Press, 1983).

۷۹. دربارهٔ گسترشِ واحدِ تحلیل از متن به شبکه و میدان، نک.: Pierre Bourdieu, The Field of Cultural Production (New York: Columbia University Press, 1993)؛ Konrad Hirschler, The Written Word in the Medieval Arabic Lands (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012).

۸۰. دربارهٔ سیاستِ نام‌گذاری و اثرِ آن بر افقِ تفسیر، نک.: Michel Foucault, The Order of Things (New York: Vintage Books, 1973)؛ Geoffrey C. Bowker and Susan Leigh Star, Sorting Things Out (Cambridge, MA: MIT Press, 1999).

۸۱. برای ارزیابیِ روش‌شناختیِ پروژه‌های کلانِ کتاب‌شناختی، نک.: Anthony Grafton, Bring Out Your Dead: The Past as Revelation (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001). نیز: Fuat Sezgin, GAS, vol. 1, مقدمه.

۸۲. دربارهٔ روش‌های چندمحوری در تاریخِ اندیشه و تاریخِ دانش، نک.: Quentin Skinner, “Meaning and Understanding in the History of Ideas,” History and Theory ۸, no. 1 (1969): 3–53؛ Shahab Ahmed, What Is Islam? (Princeton: Princeton University Press, 2016).

۸۳. برای افقِ نهاییِ فهمِ جهانِ اسلامی به‌مثابهٔ میدانِ چندمرکزی و چندفرهنگی، نک.: Marshall G. S. Hodgson, The Venture of Islam, vols. 1–3؛ Aziz Al-Azmeh, The Emergence of Islam in Late Antiquity (Cambridge: Cambridge University Press, 2014)؛ Wael B. Hallaq, Restating Orientalism (New York: Columbia University Press, 2018).

منابع و ماخذ

الف) منابع فارسی

ایرانی، اکبر. «قرانِ سعدینِ دو یار همدانی/ درخشش نامِ اذکایی و ذکاوتی در فرهنگ و تاریخ معاصر». خبرگزاری کتاب ایران (ایبنا)، ۲۸ اردیبهشت ۱۳۹۴.

https://www.ibna.ir/news/222951/قران-سعدین-دو-یار-همدانی-درخشش-نام-اذکایی-و-ذکاوتی-در-فرهنگ

پایگاه ویکی‌نور. «تاریخ نگارش‌های عربی».

https://fa.wikinoor.ir/wiki/تاریخ_نگارش‌های_عربی

پایگاه ویکی‌نور. «سزگین، فؤاد».

https://fa.wikinoor.ir/wiki/سزگین،_فؤاد

ب) منابع لاتین / انگلیسی / آلمانی

Ahmed, Shahab. What Is Islam? The Importance of Being Islamic. Princeton: Princeton University Press, 2016.

Al-Azmeh, Aziz. The Emergence of Islam in Late Antiquity. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Assmann, Jan. Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Bloom, Jonathan. Paper Before Print: The History and Impact of Paper in the Islamic World. New Haven: Yale University Press, 2001.

Bosworth, C. E. The Mediaeval Islamic Underworld: The Banū Sāsān in Arabic Society and Literature. 2 vols. Leiden: E. J. Brill, 1976.

Bosworth, C. E. “The Rise of the New Iranian Dynasties.” In The Cambridge History of Iran, Vol. 4: From the Arab Invasion to the Saljuqs, edited by R. N. Frye, 167–197. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Bourdieu, Pierre. Language and Symbolic Power. Edited by John B. Thompson. Translated by Gino Raymond and Matthew Adamson. Cambridge: Polity Press, 1991.

Bourdieu, Pierre. The Field of Cultural Production. New York: Columbia University Press, 1993.

Bowker, Geoffrey C., and Susan Leigh Star. Sorting Things Out: Classification and Its Consequences. Cambridge, MA: MIT Press, 1999.

Brentjes, Sonja. Teaching and Learning the Sciences in Islamicate Societies (800–1700). Turnhout: Brepols, 2018.

Brock, Sebastian P. "Syriac into Arabic: The Transmission of Greek Philosophy and Science to the Arabs." Aram 3 (1991): 11–23.

Brockelmann, Carl. Geschichte der arabischen Litteratur. 2 vols. Weimar/Berlin, 1898–1902.

Brockelmann, Carl. Geschichte der arabischen Litteratur. Supplementbände. Leiden: E. J. Brill, 1943–1949.

Bulliet, Richard W. The Patricians of Nishapur. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972.

Burke, Peter. A Social History of Knowledge. Vol. 1, From Gutenberg to Diderot. Cambridge: Polity Press, 2000.

Burke, Peter. What Is the History of Knowledge? Cambridge: Polity Press, 2016.

Chamberlain, Michael. Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Chartier, Roger. Forms and Meanings: Texts, Performances, and Audiences from Codex to Computer. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995.

de Blois, François. Burzōy's Voyage to India and the Origin of the Book of Kalīlah wa Dimnah. London: Royal Asiatic Society, 1990.

Derrida, Jacques. Archive Fever: A Freudian Impression. Translated by Eric Prenowitz. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Dodge, Bayard, trans. The Fihrist of al-Nadim: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture. 2 vols. New York and London: Columbia University Press, 1970.

Foucault, Michel. L'archéologie du savoir. Paris: Gallimard, 1969.

Foucault, Michel. The Archaeology of Knowledge. Translated by A. M. Sheridan Smith. London: Tavistock, 1972.

Foucault, Michel. The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences. New York: Vintage, 1973.

Fragner, Bert G. Die Persophonie: Regionalität, Identität und Sprachkontakt in der Geschichte Asiens. Berlin: Das Arabische Buch, 1999.

Goethe-Universität Frankfurt. "Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften e.S. (IGAIW)."

https://www.uni-frankfurt.de/58601604/Institut_für_Geschichte_der_Arabisch_Islamischen_Wissenschaften

Green, Nile, ed. The Persianate World: The Frontiers of a Eurasian Lingua Franca. Oakland: University of California Press, 2019.

Gutas, Dimitri. Avicenna and the Aristotelian Tradition. Leiden: Brill, 1988; rev. ed. 2014.

Gutas, Dimitri. Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbāsid Society. London: Routledge, 1998.

Hallaq, Wael B. Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge. New York: Columbia University Press, 2018.

Hirschler, Konrad. The Written Word in the Medieval Arabic Lands: A Social and Cultural History of Reading Practices. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.

Hodgson, Marshall G. S. The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization. 3 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Hurqalya. "GAS (13 vols. to date)."

https://hurqalya.ucmerced.edu/node/72

ISMI (Max Planck Institute for the History of Science). "Abū Ḥafṣ ʿUmar ibn al-Farrukhān al-Ṭabarī."

https://ismi.mpiwg-berlin.mpg.de/index.php/person/103428

Khalidi, Tarif. Arabic Historical Thought in the Classical Period. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Kennedy, Hugh. The Early Abbasid Caliphate: A Political History. London: Croom Helm, 1981.

LaCapra, Dominick. Rethinking Intellectual History. Ithaca: Cornell University Press, 1983.

Makdisi, George. The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

Meisami, Julie Scott. Persian Historiography to the End of the Twelfth Century. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

Montgomery, James E. "Ibn al-Muqaffaʿ." In Encyclopaedia of Islam, 3rd ed.

Mottahedeh, Roy. Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society. Princeton: Princeton University Press, 1980.

Pollock, Sheldon. "Cosmopolitan and Vernacular in History." Public Culture 12, no. 3 (2000): 591–625.

Pormann, Peter E., and Emilie Savage-Smith. Medieval Islamic Medicine. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

Rashed, Roshdi. The Development of Arabic Mathematics: Between Arithmetic and Algebra. Dordrecht: Kluwer, 1994.

Rosenthal, Franz. The Classical Heritage in Islam. Berkeley: University of California Press, 1975.

Saliba, George. Islamic Science and the Making of the European Renaissance. Cambridge, MA: MIT Press, 2007.

Sezgin, Fuat. Geschichte des arabischen Schrifttums. Leiden: E. J. Brill, 1967–2000.

Skinner, Quentin. “Meaning and Understanding in the History of Ideas.” History and Theory 8, no. 1 (1969): 3–53.

Van Gent, Robert Harry. “Biography of al-Ṣūfī.” Al-Sufi’s Star Atlas.

http://webspace.science.uu.nl/~gent0113/alsufi/alsufi_biography.htm

«

ا

آ

ب

پ

ت

ج

چ

ح

خ

د

ذ

ر

ز

س